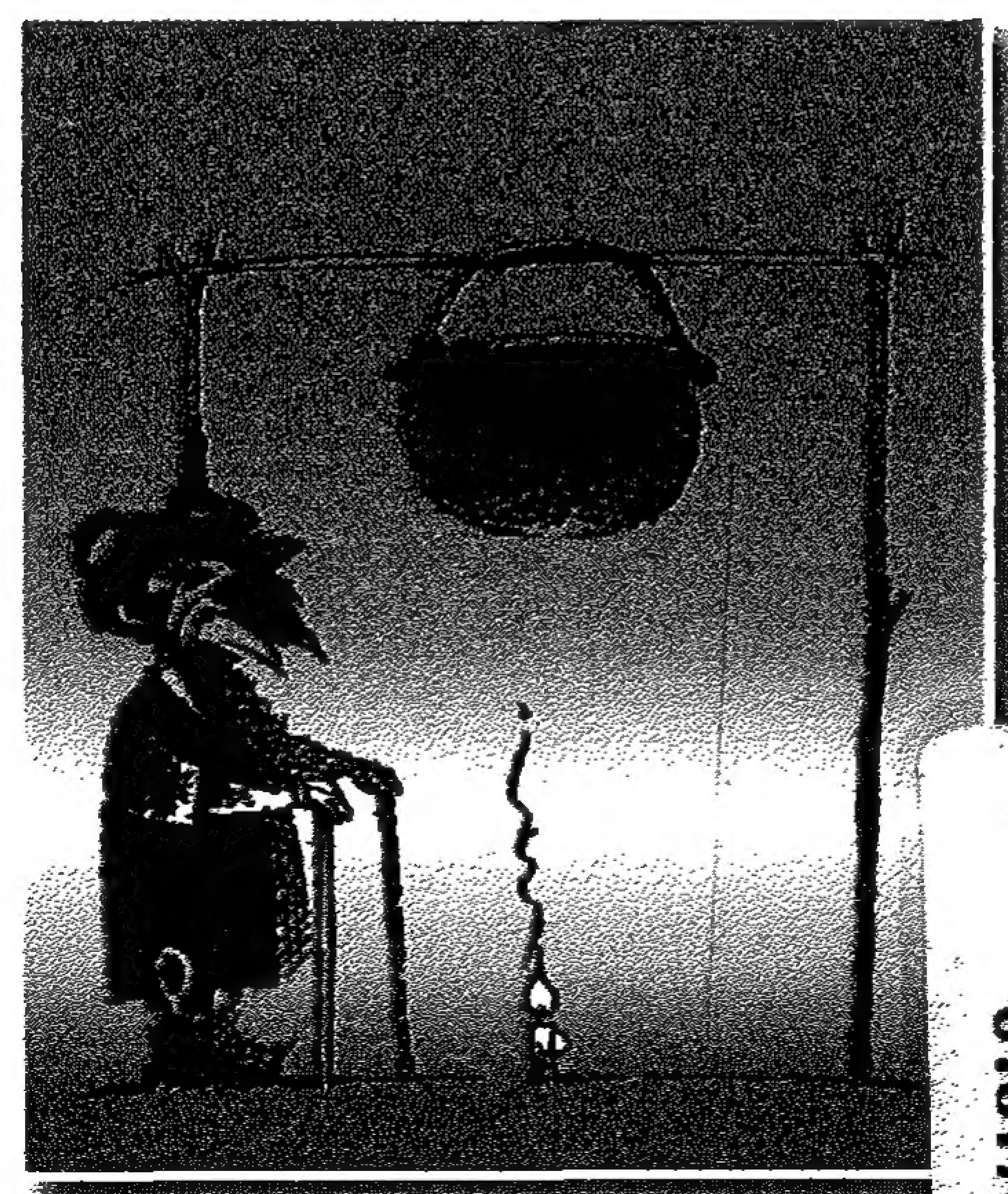
أدبُ الكِدْيَة

في العصر العباسي

دراسة في أدب الشحّاذين والمتسولين



أليف : أحمد الحسين

أدب الكدية في العصر العباسي

دار الحصاد للنشر والتوزيع
سورية - دمشق
برامكة - جانب وكالة سانا
هاتف ، فاكس : ٢٢٤٦٣٢٦
ص . ب : ٤٤٩٠

الطبعة الثانية ١٩٩٥

أحمد الحسين

أدب الكِدية في العصر العباسي

دراسة في أدب الشحاذين والمتسولين

المقدمة

نال الأدب العباسي عناية كبيرة من الباحثين ، فقد وضعت فيه مئات المؤلفات التي أرّخت لظواهره وتياراته ، ودرست أعلامه البارزين في الشعر والنثر ، ولكن تلك الدراسات الكثيرة اقتصرت أو كادت تقتصر على أدب الأعلام والقمم ، وهذا ماترك أثراً سلبياً في الأدب الشعبي ، فكان من نصيبه الإهمال والإعراض ، فلم يحظ بعناية الباحثين لا في القديم ولا في الحديث ، اللّهم إلاّ بعض الخطرات السريعة ، والآراء المقتضبة التي قيلت فيه دون بحث أو تقصّ لأبعاده ومحتواه .

ولقد تبين لنا أن الحياة الشعبية في ذلك العصر ، كانت غنية بعشرات الظواهر التي تستحق أن يفرد لها بحث مستقل . وكانت ظاهرة الكدية من أكثرها تميزاً ، فلم تقتصر على الجانب الاجتماعي فحسب ، وإنما كان لها وجه أدبّي ممتع وطريف .

وشدّنا إلى هذا البحث ما فيه من تجديد وتميّز ، رغم أنه قد كتبت فيه دراسات قليلة ، لكنها لم تأخذ صفة الشمول والتقصي ، بل اقتصرت على أبطال المقامات وكانت تشير إلى الكدية من خلال ذلك دون أن تعالجها كظاهرة اجتماعية ضمن إطار أدبي ، حتى ظهر كتاب حكايات الشطّار والعيارين للدكتور محمد رجب النجار فكان بداية متميزة في هذا الميدان ، ولكنه أخذ منحى اجتماعياً خاصاً بتلك الشريحة التي يعدّ أفرادها من بين

فصائل المكدين فقد ظل كتابه مقتصراً على جزء بسيط من عالم الكدية ، فلم يلم بشمل المكدين جميعاً .

وقد جعلنا عنوان البحث «أدب الكدية في العصر العباسي» أي منذ القرن الثاني للهجرة حتى نهاية القرن الخامس تقريباً ، وذلك ليتسنى لنا تتبع نمو ظاهرة الكدية ، ولتتضح لنا جوانب حياة المكدين ، وصورة أدبهم . فكان هدفنا أن نؤرخ للكدية فنبحث في نشأتها وتطورها ، وانعكاسها على الأدب العربي آملين أن يكون هذا البحث لبنة متواضعة في خدمة الأدب الشعبي وفنونه .

وقد وزعنا البحث على بابين ضمّ أولهما فصلين ، أما ثانيهما فقد شمل ستة فصول .

وكان الفصل الأول من الباب الأول دراسة معجمية لأشهر المصطلحات التي تطلق على المكدين ، وهي ثلاثة : الكدية ، والشحاذة ، والساسانية وحاولنا أن نتتبع تطور معانيها ، وعرضنا الآراء التي قيلت فيها ، واستخلصنا ما اعتقدنا أنّه الصواب سواء في دلالتها اللغوية ، أو فيما قيل عن فصاحتها أو عجمتها .

أما الفصل الثاني فقد خصصناه للحديث عن فئة المكدين ، ومن خلاله وقفنا عند العوامل التي كانت وراء انتشار الكدية في العصر العباسي ، ثم تناولنا طبيعة مجتمع المكدين ، وعلاقات أفراده ، حيث ذكرنا أماكن كديتهم وطريقة استجدائهم . وعرضنا للعلاقات التي كانت سائدة بينهم ، وكذلك فيما عرف عن ألبستهم ومساكنهم ، كما وقفنا عند أجناسهم ، وأصولهم الاجتماعية ، ثم ذكرنا أصنافهم ، وتتبعنا أنواع حيلهم وطرقها ، وختمنا هذا الفصل بالحديث عن علاقاتهم بأفراد المجتمع العباسي .

وكان الباب الثاني كما أسلفنا قد ضمّ ستة فصول : جعلنا الأول منها في تراجم شعراء الكدية ، ومَن تأثر بهم فجمعنا أخبارهم المتناثرة وشملهم المتفرق لتكتمل صورتهم في الأذهان بشكل مناسب يمهد لدراسة شعرهم دراسة مجدية ، وفي هذا الفصل وقفنا عند أبي فرعون الساسي ، وأبي

المخفف ، والأحنف العكبري ، وأبي دلف الخزرجي ، والأقطع الكوفي ، والسوسي ، وأحمد بن مهدي الهيتي ، والمطهّر البصري ، وأبي العيناء ، وابن الحجاج ، وابن سُكّرة الهاشمي .

أما الفصل الثاني فهو متمم لما سبق ، فقد وقفنا فيه على أغراض شعرهم التي عالجت النواحي التالية : أحوال المكدين ، وهو غرض صوّر مكابداتهم النفسية والجسدية في عملهم وتطوافهم ، كما عالج مجونهم الذي أخذ طابعاً مفرطاً في الدعارة والفسق ، وإلى جانبه أيضاً مديحهم ، وهوغرض محدود في شعرهم ثم الهجاء الذي أخذ عندهم قسمين : هجاء الأفراد ، وهجاء المجتمع ، وكان الفخر خاتمة المطاف في ذلك الفصل .

ولما كان أدب المكدين لا ينهض بناؤه على الشعر وحده ، فقد وقفنا على الشطر الثاني منه فجعلنا الفصل الثالث لنثر المكدين ، وقسمناه إلى ثلاثة أقسام ، درسنا في أولها نمو شخصيات الخطباء والوعّاظ والقصّاص المكدين ، كما وقفنا عند فكرة تكون أدب المقامات بتأثير أدب الكدية في القسم الثاني ، إذ عرضنا هذه الفكرة بشكل واضح من خلال مقامات الهمذاني ، وابن ناقيا ، والحريري والحنفي ، ثم خصصنا القسم الثالث لدراسة أشكال نثرهم ويشمل هذا القسم الخطب والأمثال ، والمساجلات ، والقصص ، وأخيراً أدب الرحلات الجغرافية .

وقد انتهينا في الفصل الرابع إلى خلاصة جمعنا فيها سمات أدب المكدين وما امتاز به من خصائص لفظية ومعنوية نعدّها مميزة لهذا الأدب عن سواه .

وحاولنا في الفصل الخامس أن نحدد مكانة أدبهم باعتباره ظاهرة أو تياراً جديداً عبّر بأسلوب واقعي عن حياة العامة آنذاك ، وفتح المجال لظهور فنون جديدة ، ومنها المقامات وتمثيليات خيال الظل .

وقد وقفنا في الفصل السادس عند شخصية المكدي التي انتقلت من حيّز الواقع إلى عالم الأدب فأصبحت شخصية فنية في النثر العباسي ، وقارنّا بين

تلك الشخصيات في نقاط الاتفاق والاختلاف كما ظهرت عند الجاحظ والهمذاني وابن ناقيا والحريري والحنفي ، مستخلصين بذلك النموذج المثالي للمكدي كما عرف في الأدب العباسي .

وقد اتخذنا في دراسة هذا البحث المنهج العلمي دليلاً ورائداً نتّقي به خطل الرأي وجنوح الفكر ، لا سيّما وأنّ أدب المكدين لم يحقق ولم يجمع ، فكان علينا أن نوثقه ، حيث وجدنا جزءاً منه منسوباً إلى أصحابه ، وهذا ينطبق على قسم من الشعر ، وعلى الأدب الجغرافي ، فقد اتفقت مصادر الأدب في صحّة ذلك ونسبته . أما خطب المكدين وقصصهم ومواعظهم ، فأغلبها غير منسوب إلى شخص مسمّى ، ولكن ما جعلنا نعتمدها أنها كتبت في عصر التدوين ، ولم يشك أحد فيها ، وكنّا نتحرى أن تكون صحيحة من خلال وجودها في أكثر من مَصدر .

كما استعنا بالمنهج نفسه للاستفادة من مصادر ومراجع البحث ، إذ كانت المصادر العربية القديمة هي المنبع الأساسي لنا ، وفي طليعتها كتب الجاحظ : الحيوان ، والبيان والتبين ، والبخلاء ، وسائر مؤلفات الثعالبي ، ونشوار المحاضرة للتنوخي ، والوافي بالوفيات للصفدي ، إلى جانب بعض المؤلفات التاريخية لابن الأثير والطبري والخطيب البغدادي .

أما المراجع الحديثة فهي قسمان : منها ما كتب بالعربية ، وهي محدودة ولا يعّول عليها كثيراً ، إذ إنّ ما كتب في هذا المجال لا يتجاوز الإشارة العابرة ، واللمحة السريعة إلى الدراسة التفصيلية التي تلم بأطراف الموضوع وتشعباته ، ومن هذه الكتب : تاريخ الشعر العربي للكفراوي ، وتاريخ الأدب العربي للرافعي ، والعصر العباسي الأول ، وفن المقامة لشوقي ضيف ، والأدب في ظل بني بويه للزهيري ، والمجتمع العراقي لعبد اللطيف الراوي . أما القسم الثاني فهو ما كتب باللغات الأجنبية ، وأهمها كتاب المستشرق الألماني **بوزورث** عن العالم الإسلامي في القرون الوسطى ، وقد كان اتجاهه العام اجتماعياً أكثر منه أدبياً ، وهو لم يقتصر على مدة معيّنة أو بيئة مخصصة ، كما

استفدنا من مقالة الباحثة السوفييتية أ ـ **تروتسكايا** عن لغة المصطلح . وكنا نستأنس بتلك الآراء القليلة ، ونناقشها ، مبينين ما فيها من آراء جاء بعضها مجحفاً بحق أدب المكدين .

وبعد فقد كنا حريصين على أن يخرج هذا البحث في صورة شاملة تفي بالغرض ، فإن أصبنا فذلك قصدنا ، وإلاّ فعذرنا أننا لم ندّخر جهداً إلاّ بذلناه ، ولا طاقة إلاّ صرفناها في الاطلاع والتنقيب ، وكل ما نرجوه أن يكون هذا البحث قد حقّق الهدف المنشود ، والغاية المرجوّة والله من وراء التوفيق .

البـــاب الأوّل

الكِديَة والمكدّون

الفصل الأوّل

مصطلحات الكديَة

تعد الكدية ظاهرة اجتماعية متميزة ، فيها من الطرافة والغموض ما يدفع الباحث إلى تقصي نشأتها ، وتتبع مراحل تطورها . ولكن أهميتها لا تنحصر في هذا الجانب فحسب ، ، وإنما تتعداه إلى حيّز الأدب إذ كان كثير من الأدباء ينضوون تحت لوائها ، وينتظمون في فلكها ، وقد بلغت أرفع مستوى لها في العصر العباسي وقبل دراسة هذه الظاهرة من خلال تشكلاتها الاجتماعية لابد من الوقوف على حقيقة تلك المصطلحات والتسميات التي تطلق على هذه الحرفة ، ومن أشهرها ثلاث : **(الكدية ، والشحاذة ، والساسانية)** فماذا عن الكدية أولاً ؟

آ ـــ الكدية :

لهذه الكلمة معانٍ شتى ، وقد اختلف اللغويون والمعجميون في أصلها اللغوي من حيث ارتباط دلالتها بالسائل . فمن رأي خلاصته : أن الكدية لفظة عربية مشتقة من أكدى ، إلى ثانٍ يرى انها محرفة من "أجدى" على حين يذهب ثالثهما إلى أنها لفظة معّربة . وسنعرض تلك الآراء الثلاثة فيما يلي :

الرأي الأول : ويرى أن الكدية لفظة عربية .

لو تصفحنا مادة "كدى" في المعاجم العربية لوجدناها تتوافق وهذا الرأي ، ونقول مسبقاً : إن ضياع الكثير من المواد اللغوية من معجمي "العين" **للخليل بن أحمد الفراهيدي (١٠٠ ــ ١٧٥)** و"البارع" **لأبي علي القالي (٢٨٨ ــ ٣٥٦)** أفقدنا المنابع الأولى للوقوف على أصل هذه الكلمة ، ونحن عندما نصنّف تلك المعاجم تاريخياً ، نجد قسماً منها يورد معاني "أكدى" وهي كثيرة دون أن يشير إلى معنى سأل فيها ، ويعد معجم "جمهرة اللغة" **لابن دريد (٢٢٣ ــ ٣٢١)** من أقدم المعاجم التي تمثل هذا الموقف . وإذا ما تصفحنا فيه مادة "كدى" فإننا لا نجد إشارة إلى الكدية بمعناها الاصطلاحي ، بل نجد معانيها تدور حول صلابة الأرض والبخل ، وقلّة العطاء[١] ، وهذا المعنى أي : البخل والإمساك عن العطاء انتبه له المعجميون من دلالة الآية : "أعطى قليلاً وأكدى" وكان الراغب قد أورده في مفرداته[٢] ، ولكنه لم يخرج عن فلك المعجميين ، فلم يشر إلى معنى سأل في أكدى ، وقد بقيت المعاني التي ذكرها ابن دريد متداولة فيما تلا الجمهرة من معاجم ، فقد أورد **الأزهري (٢٨٢ ــ ٣٧٠)** في معجمه "تهذيب اللغة" ما يصل إلى تسعة معانٍ لها ، من ذلك قوله : "قال الفرّاء : أكدى : أمسك عن العطية ، وقطع . وقال الزجاج : معنى أكدى : أمسك عن العطية ، وقطع . ،اصله من الحفر في البئر ، يقال للحافر إذا حفر ، فبلغ إلى حجر لا يمكنه من الحفر ، قد بلغت الكُدية ، وعند ذلك يقطع الحفر . وقال الليث : الكُدية : صلابة تكون في الأرض"[٣] وفي معجم "مقاييس اللغة" **لابن فارس (. . . ــ ٣٩٥)** وهو معجم يرتب المواد حسب معانيها الأساسية نجد معاني أكدى أقلّ ممّا كانت عليه في التهذيب . فالكدية عنده[٤] : صلابة الأرض ، وأكدى إذا حفر ، أو أعطى قليلاً وقطع ، والأرض الكادية : البطيئة النبت ، وكَدِيَ الكلبُ : إذا شرب اللبن وفسد جوفه . وقد نسج **الزمخشري (٤٦٧ ــ ٥٣٨)** في "أساس البلاغة" على منوال من سبقه فأورد معنى القطع والبخل ، لكنه أضاف

عبارة مهمة هي قوله : "من المجاز أكدى الرجل أخفق ، ولم يظفر بحاجته ، وفلان مكدٍ لا ينمي ماله"[٥] فالإخفاق والخيبة ، والفقر بعض صفات الشحاذ كما نعلم . ونستمر في تتبع معاني أكدى فنصل إلى "لسان العرب" **لابن منظور (٦٣٠ ــ ٧١١)** فنجده يستقي من المعاجم التي سبقت معجمه مادة وفيرة لـ "أكدى" لذا لا جدوى من تكرار ذلك باستثناء قوله : " والكدية : كل ما جمع من طعام أو تراب ، أو نحوه ، فجُعل كُثْبَة"[٦] . ولا يكاد **الفيروزابادي (٧٢٩ ــ ٨١٧)** في معجمه " القاموس المحيط" يضيف شيئاً إلى المعنى اللغوي لأكدى[٧] ، وشأنه في ذلك شأن **الزبيدي (١١٤٥ ــ ١٢٠٥)** في "تاج العروس"[٨] .

ومن المعاجم السابقة ثلاثة أشارت إلى أن من معاني أكدى ألّح في السؤال ، وهي "تهذيب اللغة" و"لسان العرب" و"تاج العروس" وبذلك تكوّن موقفاً خاصاً ، انفردت به عن سواها من المعاجم ، فأضافت إلى المعاني اللغوية التي ذكرت من قبل المعنى الاصطلاحي للكدية في دلالتها على حرفة السؤال .

ويعد ابن الأعرابي أو ل من قال ذلك ، إذ اورد له الأزهري في التهذيب : "أكدى : افتقر بعد غنى"[٩] ، ثم أورد ابن منظور في اللسان هذا القول منسوباً إلى **ابن الأعرابي (. . . ــ ٢٣٢)** وقولاً آخر هو : "سأله فأكدى : أي وجده كالكُدية"[١٠] وبذا يكون ابن الأعرابي وهو ـ كوفيّ ـ أول من أورد أن أكدى تعني سأل ، وقد يكون ذكرَ ذلك في نوادره الضائعة ، فعثر عليها الأزهري ، ومن ثم ابن منظور . وإيراد ابن الاعرابي لذلك المعنى لا يعني أنه كان شائعاً ، لأن طبيعة النوادر تمثل كلمات غير عامة ، أو تستعمل في بعض البيئات دون غيرها . ونتسائل هنا : أتراه سمع ذلك المعنى من بيئة الكوفة وما جاورها على مذهب الكوفيين في السماع ؟ ولغة الكوفة كما نعلم مشوبة بأخلاط من المعرّب والمولّد . ولو صح ذلك لانتهت تلك التفسيرات المختلفة التي مرّت بنا ، ولكن ابن الأعرابي وصف بالتشديد في قبول ما يسمع ، فقيل فيه : "لم يكن للكوفيين أشبه برواية البصريين من ابن الأعرابي" . أما **الأزهري**

(٢٨٢ ــ ٣٧٠) وهو ممن تتلمذوا على يد البصريين ، فقد قال في التهذيب : "أكدى : أي ألح في المسألة وأنشد :

تضن فنعفيها إن الدار ساعفت فلا نحن نكديها ولا هي تبذل(١١)

وتقول : لا يكديك سؤالي : لا يلحّ عليك(١٢) "وهو رأي قد يكون الأزهري جاء به من عنده ، وقد أورد ابن منظور في اللسان قولي ابن الأعرابي ، كما أورد ما ذكره الأزهري ، ولكنه لم ينسب ذلك إلى أحد(١٣) ، وهو ما وجدناه عند الزبيدي في تاج العروس ، فقد أضاف قائلاً : "والكُدية بالضم : حرفة السائل الملح"(١٤)

ومن خلال عرضنا السابق لآراء اللغويين تتبيّن أن قسماً منهم لم يتعرض لمعنى سأل في أكدى ، وبعضهم الآخر ربط على سبيل المجاز بين سأل وأكدى الحافر ، وهنالك من نص صراحة أن أكدى تعني سأل واستجدى ولكنهم جميعاً لم يتفقوا على أصل تلك الكلمة ، ولم يتساءلوا أهي عربية أم أعجمية معرّبة ؟ . وكان الشخص الذي وقف منافحاً عن الأصل العربي للفظة كدية في دلالتها على السائل أو الشحاذ هو **الشهاب الخفاجي (الذي عاش في القرن الحادي عشر)** فقد قال في معجمه "شفاء الغليل" الذي يبحث في الكلام المعرّب والمولّد : "كدّى بكاف مفتوحة ودال مهملة مشددة بمعنى سأل ، سمع في كلام العرب ، قاله الراغب في مفرداته تشبيهاً له بمن حفر ، فبلغ مكاناً صلباً يعسر حفره . ومنه أكدى في الكتاب العزيز ، وليس معرّباً ، ولا مولّداً ، ولا محرّفاً"(١٥) وليس في هذا الرأي من جديد كما نلاحظ ، سوى دفاع حار بني على مواقف اللغويين والمعجميين التي مرّت بنا ، فالقول بالتشابه لا يؤكد أن الكدية مشتقة من أكدى .

الرأي الثاني : وفيه تكون أكدى لفظة عربية مبدلة :

ومفاده أن الكدية في دلالتها على الشحاذة لفظة عربية ، ولكنها ليست مشتقّة من أكدى بل هي محرّفة من "اجدى" ، ويفهم من كلام الخفاجي في

شرحه لدرّة الغوّاص ، وفي شفاء الغليل أن **أبا بكر محمّد بن القاسم الأنباري (٢٧١ ــ ٣٢٨)** قال في "الزاهر" : "أكدى يكدي ليست بعربية ، وإنما يقال أجدى يجدي قال الشاعر :

يا ظالماً متعدي من الجداية يجدي

فيقال : مُجدٍ ، ولا يقال مُكدٍ[١٦]" وعلى هذا يكون هذا الأستخدام عامياً . وكتاب الزاهر من الكتب التي تبحث فيما تلحن فيه العامية ، وأصله من كتاب "الفاخر" للمفضل بن سلمة ، وقد رجعنا إليه علنا نجد مصدر قول ابن الأنباري فيه فلم نجده فيحتمل أن يكون ذلك من إضافته ، أو من مصادر أخرى في لحن العامّة ، ولا يخفى علينا أن "جدى" ومنها الجادي تعني سأل ، والحرفة منها الجدية ، فبهذا يكون إبدال أكدى من أجدى استعمالاً عامياً . وقد أورد **ابن الجوزي** في كتابه "تقويم اللسان" وهو أيضاً في تصحيح الأغلاط التي تجري على ألسنة العامة في النطق ، أو الإبدال أمثلة من إبدال العامة الجيم كافاً كقولهم للبثور التي تخرج في جفن العين : الكُدْكُد والصواب الجُدجُد أو قولهم للخيط المعقّد : كُدّاد والصواب جدّاد[١٧] .

وقد أخذ الحريري بهذا الرأي فقال في درّة الغواص : " ويقولون فلان يُكَدّف بمعنى يستقل ما أعطي ، والصواب فيه يُجّدف بالجيم ، لأن التجديف في اللغة هو استقلال النعمة وسترها ، وبه فُسّر لا تُجّدفوا بنعم اللّه ، ويماثل هذه اللفظة في إبدال جيمها كافاً قولهم لمن يكثر السُؤال : مُكدٍ ، وأصله مُجّدٍ من الاجتداء . وكان الأصل في المجدّي المجتدي ، فأدغمت التاء في الدال ، ثم ألقيت حركة الحرف المدغم على ما قبله كما فعل من قرأ "من لايهدّي إلاّ أن يُهدي" والأصل فيه يهتدي[١٨] والعجيب في موقف الحريري أنّه يشير في درة الغوّاص إلى إبدال الجيم كافاً ، بينما نجده في المقامات يستخدم الكدية بالكاف ، ولكن ما يخفى علينا في هذا المجال هو استحالة تحديد نطق العامة لهذه الكلمة آنذاك ، فهل كانت تلفظها بكاف عربية أم بكاف فارسيّة ؟ ولا بدّ من الذكر أنّ الثعالبي وهو من كبار الأدباء الذين احتفظوا بنصوص شعرية

ونثرية للمكدين استخدم كدية وجدية معاً[١٩] .

الرأي الثالث : ويرى أنّ الكدية لفظة معربة :

خلاصة هذا الرأي أنّ الكدية لفظة فارسيّة معرّبة ، ويعدّابن الأنباري على ماذكر الشهاب الخفاجي من أوائل الذين ذكروا ذلك ، إذ قال في كتابه الزاهر : "أكدى يكدي ليست بعربيّة[٢٠]" ، وكأن الخفاجي قد أنكر هذا القول ، كما أنكر قول بعض أهل عصره ومفاده : "أنّ التكدّي معرّب كدابي كردن عرّبته الفقهاء[٢١]" . ولو استعنّا بالمعاجم التي احتوت المعرّب من الألفاظ ومنها المعرب للجواليقي (٤٦٦ ـ ٥٤٠) لما وجدنا فيه إشارة إلى الكدية ، وهذا الموقف يثير الانتباه ، لأنّ الكدية بمعناها الاصطلاحي عرفت ، وشاعت في الاستعمال منذ منتصف القرن الثاني الهجري ، وعدم إيراد الجواليقي لها يفسّر بأحد أمرين : إنّها عربيّة كما يرى ، أو أنّ تنازع الأقوال فيها ، وتعددها جعله لا يستطيع اعتماد رأي ، فآثر الصمت . أما المعاجم الحديثة ومنها معجم الألفاظ الفارسيّة المعرّبة لإدي شير فقد ذكرت الكدية ، وما قاله ادي شير في ذلك : "كدّ الرجل : سأل ، وتكدّى . تسوّل . والكدية والكداية : كل ذلك مأخوذ من كدا ومعناه التسوّل ، والفقير والمحتاج[٢٢]" ، ونقتطف في هذا المجال ما قاله الدكتور محمّد معين في معجمه فرهنك فارسي : "كد gad وكداي هو الذي يطلب من الآخرين شيئاً ـ نقداً ، أو طعاماً ، أو لباساً ـ لدفع حاجته ، فهو بمعنى السائل ، والجمع كدايان[٢٣]" ويرجع الدكتور محمد معين أصل هذه اللفظة إلى كد بمعنى الطلب مشيراً إلى أنّها لغة أوستائيّة ، وهي لغة قديمة جداً نسبة إلى الأوستا كتاب الزرادشتيين المقدّس .

ولعلّ ما يرجّح أنّ كلمة كدية فارسيّة معرّبة أنّ العامّة في الجزيرة السورية وفي ارض العراق ما زالوا حتى الآن يلفظونها بكاف فارسيّة ، ولم يحدث أنْ لفظوها بكاف عربيّة ، ومن أمثالهم السائرة قولهم : "مْكَدّيْ ما يحبْ مْكَدّيْ" . ومن الجائز أنْ يعترض على هذا المثل معترض فيقول : إنّ لفظ

مكدّي بالكاف الفارسيّة لا يعد دليلاً على ما ذهبنا إليه ، لأنّ البيئة المصرية تنطق الجيم كافاً فارسية ، فيكون الأصل من مجدّي ، وهذا الاعتراض غير مقبول ، لأنّ العامة في الجزيرة السورية لا يبدلون بالجيم ولا بالكاف العربية ، كافاً فارسية ولذلك آثرنا اعتماد هذا الرأي لأننا نرى أنّهم يلفظونها كما سمعوها من أصلها . ومما يقوي ذلك أنّ الجاحظ ـ وهو أول من تحدث عن المكدي فيما نعتقد ـ أورد معاني أكدى في كتابه الحيوان[٢٤] ولم يشر إلى دلالتها على فئة المكدين ، وصمته عن إيرادها يفسّر بأحد أمرين : فهي إمّا أن تكون معرّبة وإما أن تكون محرفة أي جرى فيها إبدال وهذا ما ذهب إليه الحريري فيما بعد .

ب ــ الشحاذة :

لم تكن الكدية المصطلح الأول الذي يطلق على حرفة السائلين ، فقد ظهرت إلى جانبها كلمة الشحاذة ، وأصبحت أكثر رواجاً في الاستعمال من لفظة كدية التي انحصرت في بيئات محدودة وضيّقة ، وهنالك آراء مختلفة في معنى الشحاذة واشتقاقها اللغوي يمكن أن نصنّفها في ثلاثة آراء .

الرأي الأول : وهو ما يذهب إلى أنها كلمة عربيّة .

يستند هذا الرأي على ورود مادة " شحذ" في المعاجم العربية ، وسنتتبع تطوّر معانيها لنجلو حقيقة هذا الرأي . وأول معجم نقف عنده هو جمهرة اللغة لابن دريد . إذ أورد معنيين لشحذ ، وهما "شحذت السيف أشحذه شحذاً إذا جلوته ، وشحذ الجوع معدته إذا ضرّمها ، وقوّاها على الطعام[٢٥] . ونتبين من خلال معجم تهذيب اللغة للأزهري أن الليث ـ وهو لغوي كوفي تتلمذ على يد الكسائي ـ هو الذي قال : الشحذ بمعنى التحديد ، ثم أورد الأزهري معانيَ جديدة لها ، من ذلك قول أبي عبيد عن الأحمر : الشحذان : بمعنى الجائع ورأي اللحياني الشحذ : السوق الشديد وجاء أيضاً " فلان مشحوذ عليه أي :

مغضوب عليه . . . والمشحاذ الأرض المستوية أو الأكمة . . وشحذت السماء تشحذ شحذاً ، وحلبت حلباً ، وهي فوق البَغْشَة[٢٦]" . ومما سبق لا نجد علاقة مباشرة بين شحذ وسأل ، وليست هنالك من إشارة تربط بينهما ، تلميحاً ، أو تصريحاً باستثناء ما وجدناه في التهذيب وهو أنّ : " الشحذان بمعنى الجائع[٢٧]" وتتكرر تلك المعاني في المعاجم التي تلت التهذيب فابن فارس في مقاييس اللغة لا يكاد يضيف شيئاً جديداً إلى ماسبق سوى إشارة طفيفة قال فيها : "ويقال إنّ الشحذان : الخفيف في سعيه[٢٨]" . وهي عبارة قد يصحّ إطلاقها على السائل الذي يشتهر بالسعي والارتكاض في الأرض ، أما أول رأي معجمي صريح ربط بين معنى شحذ وسأل فهو رأي الزمخشري إذ قال : "ومن المجاز : فلان يشحذ الناس : يسألهم مُلحاً عليهم ، وهو شحّاذ ورأيته يتشحّذ . . . ورجل شحّاث : وهو الملّح في مسألته[٢٩]" . والغريب في الأمر أنّ بعض المعاجم التي تلت أساس البلاغة في الظهور لم تورد ذلك ، **فالصّغاني (٥٧٧ ــ ٦٥٠)** في معجمه التكملة والذيل والصلة ، أورد أغلب معاني شحذ كما مرّت بنا ، ولكنه صمت عن علاقة شحذ بسأل[٣٠] ، والأمر نفسه وجدناه عند ابن منظور في لسان العرب[٣١] ، ومع هذا فقد أورد الفيروزابادي رأي الزمخشري فقال : "والشحذ كالمنع : السوق الشديد والغضب والقتر ، والإلحاح في السؤال ، وهو شحّاذ ملّح" كما أورده الزبيدي قائلاً : "ومن المجاز الشحذ : الإلحاح في المسألة . يقال : هو شحّاذ أي : ملّح عليهم في سؤاله . . . والتشحّذ : الإلحاح في السؤال كما في الأساس[٣٣]"

ومن استعراضنا للمعاجم السابقة ، وجدنا أنه ليس بينها سوى ثلاثة ورد فيها أنّ شحذ تعني سأل وهي : أساس البلاغة والقاموس المحيط ، وتاج العروس ، وإنْ كنا نتفق على أنّ المعجميين الذين ذكرنا آراءهم لم يبينوا أصل الكلمة أهي عربية أم معرّبة ، إلا أن الحريري قال في درة الغوّاص : "يقولون فلان شحاث بالتاء المعجمة بثلاث من فوق ، والصواب فيه شحاذ بالذال المعجمة لاشتقاق هذا الأسم من قولك : شحذت السيف إذا بالغت في

إحداده ، فكأنّ الشحّاذ هو الملّح في المسألة ، والمبالغ في طلب الصدقة[٣٤] "وهو فيما نظن أول رأي فصّل بوضوح في هذا الموضوع وقد سار الخفاجي على خطا الحريري فقال : "شحّاذ : هو الملّح في المسألة ، وهو تجوّز من شحذ السكيّن ، ونحوها إذا سنها[٣٥] ، وكرّر رأيه ثانية في شفاء الغليل فقال: "شحّاذ وشحاذة من شحذ السيف : صقله[٣٦] فعلى ما سبق تكون شحذ لفظة عربية .

الرأي الثاني : ويرى أنّها كلمة عامية :

يقف أصحاب هذا الرأي عند لفظة شحث وشحاّث ، وقد استقر في أذهانهم أنّ ذلك استعمال عامي لها ، فالزمخشري أورد مادة شحث في الأساس فقال : "رجل شحّاث : وهو الملّح في مسألته[٣٧] ، ولكنّه لم ينص على عاميتها ، أما الحريري فقد قال في درة الغواص : "يقولون فلان شحّاث بالتاء المعجمة بثلاث من فوق ، والصواب فيه شحّاذ[٣٨]" ، فهو يظهر أنّ استخدام شحث بدلاً من شحذ خطأ ، وقد حاول الصّغاني تحديد هذا الأستعمال العامي الخاطئ فقال : "وعوام العراقيين يقولون : شحّاث ، ويخطئون فيه[٣٩]" ، ثم عاد فنسب هذا الخطأ إلى العامة دون تخصيص قائلاً : "ومما يخطئ فيه العوام قولهم : شحّاث للشحاذ[٤٠]" .

وقد اختُلف في تخطئة العامة ، فهنالك مَنْ دافع عن استعمال شحّاث بدلاً من شحّاذ على أساس الإبدال بين الثاء والذال ، إلى جانب أقوال أخرى أوجزها لنا الخفاجي في شرحه لدرّة الغوّاص قائلاً : "الشحّاذ بمعنى السائل الملّح ، مما شاع حتى سمّوا الآن شحاتة بزنة قيامة ، إلا أن الواقع في كتب اللغة ، وفي كلام من يعتمد عليه شحّاذ بدال معجمة ، فمن ثمة اختلفوا فيه فمن ذهب إلى أنّه خطأمحض ، وتحريف سخيف ، ومنهم من ذهب إلى أنّه لغة منه . قال في هذا الاساس : رجل شحّاث وشحّاذ هو الملّح في المسألة ... وفي بعض شروح الشافية الشحث : الالحاح في المسألة ومنه يقال

للمكدي : شحّات ، ومنهم من قال : إنه من الإبدال وإليه ذهب ابن بري ، وقال هو من المبدل كما قالوا في جثا جذا ، وقثمت الشيئ وقذمته ، إذا أخذت منه بكثرة ، وقالوا لما يخرج من الجرح غثيثة وغذيذة . قلت ذهب ابن جني في كتابه سرّ الصناعة إلى أنّ الثاء لا تبدل من الذال . وأما قولهم : جثوت ، وجذوت ، إذا قمت على أطراف أصابعك ، وتلعثم وتلعذم ، وجثاث وجذاذ بمعنى سريع فليس أحد الحرفين بدلاً من الآخر بل هما لغتان ، وهو مخالف لما قاله ابن برّي في حواشيه ، فيكون في الإبدال قولان(٤١)" ورغم تعدد الاجتهادات والآراء فإن ما يرجح الرأي الذي يرى أنّها كلمة مولّدة هو نطق العامة لها في البيئات العربية ، فشحت ومنها شحّات ما زالت متداولة حتى اليوم في مصر ، ومثلها شحث وشحاث ، ونطقها بالتاء أو الثاء هو إبدال تجريه العامة بين هذين الحرفين باستمرار كقولهم : توى الماء والصواب ثوى ، ولتّ السويق والصواب لثّ(٤٢) ، وما تزال هذه الظاهرة مستخدمة في الحواضر العربية ، فهم ينطقون ثوم : توم ، وثار : تار ، بينما نجد في بعض المناطق السورية من يلفظ شحّاد بالدال المهملة ، وهو أيضاً إبدال عامي نجده كثيراً ومنه قولهم : دهب بدلاً من ذهب . على حين تستخدم مناطق أخرى ومنها الجزيرة السورية كلمة شحّاذ بالذال المعجمة . وتلك الخلافات النطقية قد تنّم عن الأصل المولّد لشحذ .

الرأي الثالث : وفيه تكون شحذ كلمة معرّبة :

من خلال عرضنا للرأي السابق وجدنا تعدداً في الآراء فيما يخص إطلاق تسمية الشحّات على الشحّاذ ، وقد دفعنا هذا للتساؤل فيما إذا كانت شحث التي تطلق على السائل كلمة معرّبة ؟ لذا كان علينا أن نعود إلى بطون المعاجم مرّة ثانية لتقصي ذلك وقد عثرنا على رأي للصّغاني في معجمه التكملة والذيل مفاده : "قال الليث شحيثا كلمة سريانية ، وأنه تفتح بها الأغاليق بلا مفاتيح(٤٣)" ، وذكر ذلك الفيروزابادي أيضاً قائلاً :"شحيثا كلمة سريانية تنفتح بها الأغاليق بلا مفاتيح(٤٤)" ، وكرّر ذلك الزبيدي في تاج

العروس[٤٥] . وفي ضوء هذا فإنّ شحث كلمة سريانية ، ولكنّ المعنى الذي أردف بها أثار تعجب بعض الباحثين ، ومنهم أحمد فارس الشدياق إذ قال في الجاسوس : "وشحيثا كلمة سريانية تنفتح بها الأغاليق بلا مفاتيح . وهو باطل من وجهين الأول : أن صيغة هذه الكلمة لا توافق صيغ اللغة السريانية ، وإنما يوجد فيها شحت بالتاء أي الوسخ وشحد بالدال وهو البرطيل واظن أن هذا هو الذي يفتح الأغاليق بلا مفاتيح .

الثاني : كيف يكون عند السريان هذه الكلمة ، وهم لا يعرفونها ، ولا يستعملونها فتكون الدنيا كلها مسخّرة لهم[٤٦]" . ومن الشق الأول من رد الشدياق قد نجد في استخدام شحتو صلة بشحت ، وشحد بشحذ ، لأنّ كلمتي الشحّات والشحّاذ ما زالتا تطلقان على الشحّاذ في بعض المناطق العربية فيكون ذلك بطريق الإبدال الذي أجرته العامة ، كما أنّ للباحث مار اغناطيوس رأياً في هذه القضية اقتطفناه من معجمه الألفاظ السريانية في المعاجم العربية إذ قال : إن اللفظة المبحوث عنها هي بالسريانية SHOVIITHOI ومعناها : قصة أو خرافة ، أو SHOOHO ومدلولها لعب ، باطل هذيان . وأما SHHITHI فمعناها : كامخ وقضيب وغض[٤٧]" . وإن كنا لا نستطيع الجزم في هذه القضية فإن ما توصلنا إليه من خلال هذا الرأي هو من قبيل العرض والظن الذي لا يصل إلى درجة اليقين وعليه يمكن القول : قد تكون شحث أو شحت مأخوذتين من شحتو السريانية .

ج ــ الساسانية :

شاع إطلاق هذه التسمية في القرن الرابع الهجري تقريباً . فصار يقال للمكدي : ساساني ، ولا نظن تأكيد صلة النسب بين تلك الأسرة الساسانية التي حكمت إيران وبين المكدين بالأمر الهيّن ، لأنّ الحقائق التاريخية متضاربة وترفض هذا الأدعاء . فمن هو المسؤول إذاً عن تلك النسبة ؟ للإجابة عن ذلك نورد قول **الطبري (٢٢٤ ــ ٣١٠)** : "ثم ملكت خمانى بنت بَهْمن ،

وكانوا ملّكوها حباً لأبيها بَهمن ، وشكراً لإحسانه ، ولكمال عقلها ، وبهائها ، وفروسيتها ونجدتها ـ فيما ذكره بعض أهل الأخبار ـ فكانت تلقب بشهرزاد . وقال بعضهم : إنّما ملكت خُمانَى بعد أبيها بَهمن ، أنّها حين حملت منه دارا الأكبر سألته أنّ يعقد التاج له في بطنها ، ويؤثره بالملك ، ففعل ذلك بَهمن بدارا وعقد عليه التاج حملاً في بطنها . وساسان بن بَهمن في ذلك الوقت رجل يتصنع للملك ، ولا يشك فيه ، فلما راى ساسان ما فعل أبوه من ذلك لحق باصطخر فتزّهد وخرج من الحلية الأولى ، وتعبّد ، فلحق برؤوس الجبال يتعبّد فيها واتخذ غنيمة فكان يتولى ماشيته بنفسه ، واستشنعت العامة ذلك من فعله وفظعت به ، وقالوا : صار ساسان راعياً ، فكان ذلك سبب نسبة الناس إيّاه إلى الرعي[٤٨]" . وقد تكررت هذه الرواية في الكامل في التاريخ[٤٩] "وسرح العيون في رسالة ابن زيدون[٥٠]" ، وقد ذكر **الشّريشي (٥٥٧ ـ ٦١٩)** في شرحه لمقامات الحريري أنّ **الفَنْجَديهي * (٥٢٢ ـ ٥٨٤)** أشار إلى ساسان على أنه رئيس الشحاذين ، ولكنّه لم يعلق على نسبه[٥١] وقد كانت دائرة المعارف الإنكليزية أوردت ما قيل عن نسبة المتسولين والشحاذين إلى ساسان . ولكنها نوهت بأنّ كلمة ساسان أصبحت تدل في المعاجم الفارسية الحديثة على السائل[٥٢] وهو ما وجدناه في المعجم في اللغة الفارسية ، إذ جاء فيه " ساسان : مجرّد ، وحيد معتزل ، فقير[٥٣] . وهنالك رأي آخر أوردته دائرة المعارف أيضاً هو أن "الشيخ ساسان ، وأخويه خمدان ورقبان وكلهم أولاد قاقان هم أرباب الحرف جميعاً على وجه من الوجوه[٥٤] . وهوتفسير ميثولوجي إذا صح ، فإنّ ساسان بن بهمن غير ساسان بن قاقان ، ولكنّ اسلوستري دي ساسي في شرحه لمقامات الحريري ذهب إلى أن ساسان "هو رأس الشحاذين وكبيرهم ، وهو ساسان بن بَهمن بن اسفنديار"[٥٥] . وهو رأي بني على افتراض أنّ ذلك الملك انحطت مرتبته ، فتشردّ في الجبال ، ورعى الغنم ، ولكن ليس هنالك ما يؤكد إنتماء الشحاذين إليه إلا على أساس أسطوري من التصور ، فإن صح ذلك فمن ألصق نسبة الشحّاذين بأسرة بني ساسان ؟ أجاب على ذلك الشيخ محمد عبده في شرحه لمقامات بديع الزمان قائلاً : "وعندي أن الساسانية ، وبنو ساسان ، وما شاكل ذلك من الألفاظ

المشيرة بالتحقير لساسان ، وأنّه جد السّفلة ، أو شيخهم إنّما جاءت بعد زوال دولة الساسانية من الفرس التي كان مؤسسها أردشير بابك فلما محقها الإسلام ، وبقي من أطرافها أفراد أذلاء سقطوا في ألسنة فتيان المسلمين الأولين . فكانوا يطردونهم من مكان إلى مكان ، ويعيّرونهم بعنوان آبائهم فبعد أن كانت نسبتهم إلى ساسان نسبة مجد وحسب ، صارت نسبة قذف وسب . وكان في إشهار هذا الأسم بالتحقير غاية سياسيّة(٥٦) . نقول : وهذا رأي انفرد به محمد عبده عن سواه ولكن ما يؤخذ عليه أن نسبة الشحاذين إلى ساسان شاعت في القرن الرابع الهجري ـ تقريباً ـ أي بعد مدّة طويلة من سقوط دولة الساسانيين ، ومن ثم فالتشهير بمكانتهم لا قيمة له فيما نظن ، ويضاف إلى ذلك أن فخر المكدين بنسبتهم إلى الساسانيين لا ينسجم وفكرة التحقير الاجتماعي لهم بذلك اللقب .

ومما سبق نجد أنه ليس لساسان شخصية واحدة وإنما هنالك : ساسان وهو ملك انحطّت مرتبته فنسبت إليه المهن ، وساسان بن قاقان ، وهو شخصية ذات طابع أسطوري ، وساسان وهو من سلالة أردشير بابك مؤسس الدولة الساسانية . ولعل الأقرب إلى الصواب أن تكون نسبة المكدين إلى ساسان هي نسبة ميثولوجية تشبه ما نجده عند الهنود في توحيدهم الأمة في جسد براهما وخلق الفئات الاجتماعية من أعضائه . وما نراه أيضاً أن الساسانية أو الساساني من الألفاظ التي لم يطلقها المجتمع على المكدين ، وإنما ادعاها المكدون أنفسهم كسباً للشفقة ، والعطف من العامة وقد سهّل عليهم ادعاءهم هذا تقلب الدول آنذاك ، واضطراب الأحوال السياسية فقد ألف الناس مشاهدة هذا الخليفة ، أو ذاك الوزير يقفان على باب المسجد طالبين النوال بمذلّة وانكسار .

وبمرور الأيام صار ينسب إلى الساسانية من يحترف عملاً غير شريف ، وصار يقال : "مكد أو متسول : للذي يستنبط عدداً لا يحصى من الوسائل والطرق لينال المال ، ويفوز به بشتّى أنواع الحيل ، وكل أصحاب هذه الحرفة يحملون اسم بني ساسان(٥٧)" . كما سنرى في الفصول القادمة .

هوامش الفصل الأول

(١) جمهرة اللغة : مادة كدى .
(٢) المفردات في غريب القرآن ص ٤٢٧ .
(٣) تهذيب اللغة : مادة كدى
(٤) مقاييس اللغة : مادة كدى
(٥) أساس البلاغة : مادة كدى
(٦) لسان العرب : مادة كدى
(٧) القاموس المحيط : مادة كدى
(٨) تاج العروس : مادة كدى
(٩) تهذيب اللغة : مادة كدى
(١٠) لسان العرب : مادة كدى
(١١) نزهة الألباء في طبقات الأدباء ص ١٥٠ .
(١٢) تهذيب اللغة : مادة كدى
(١٣) لسان العرب : مادة كدى
(١٤) تاج العروس : مادة كدى .
(١٥) شفاء الغليل ص ١٧٣ ، وينظر شرح درة الغواص ص ١٩٧
(١٦) شرح درة الغواص ص ١٩٧ .
(١٧) تقويم اللسان ص ١١١ .
(١٨) درة الغواص ص ١٩٧ .
(١٩) انظر يتيمة الدهر ٣ / ٣٥٦ ، وتتمة اليتيمة ١ / ١٨٠
(٢٠) شرح درّة الغوّاص ص ١٩٧
(٢١) شفاء الغليل ص ١٨١
(٢٢) الألفاظ الفارسيّة المعرّبة ص ١٣٢
(٢٣) فرهنك فارسي : كد
(٢٤) الحيوان ٢ / ٤٩
(٢٥) جمهرة اللغة : مادة شحذ
(٢٦) تهذيب اللغة : مادة شحذ . والبَغْشَة : المطرة الخفيفة

(٢٧) تهذيب اللغة : مادة شحذ
(٢٨) مقاييس اللغة : مادة شحذ
(٢٩) أساس البلاغة : مادة شحذ
(٣٠) التكملة والذيل : مادة شحذ
(٣١) ينظر لسان العرب : مادة شحذ
(٣٢) أساس البلاغة : مادة شحذ
(٣٣) تاج العروس : مادة شحذ
(٣٤) درة الغواص ص ١٠٠ ـ ١٠١
(٣٥) شرح درة الغواص ص ٢١٠
(٣٦) شفاء الغليل ص ١١٦
(٣٧) أساس البلاغة : مادة شحث .
(٣٨) درة الغواص ص ١٠٠
(٣٩) التكملة والذيل : مادة شحث
(٤٠) المصدر السابق : مادة شحث
(٤١) شرح درّة الغواص ص ٢١٠
(٤٢) ينظر تثقيف اللسان : الفصل الأول منه .
(٤٣) التكملة والذيل : مادة شحيثا .
(٤٤) القاموس المحيط : مادة شحيثا .
(٤٥) تاج العروس : مادة شحيثا .
(٤٦) الجاسوس على القاموس ص ٣٩٠ .
(٤٧) الألفاظ السريانية في المعاجم العربية ص ٩٥
(٤٨) تاريخ الطبري ١ / ٥٦٩
(٤٩) الكامل في التاريخ ١ / ١٥٧
(٥٠) سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون ص ٧٢
(٥١) مقامات الحريري بشرح الشّريشي ٣ / ١١٥
(٥٢) دائرة المعارف ١١ / ٤٦
(٥٣) المعجم في اللغة الفارسيّة : ساسان
(٥٤) دائرة المعارف ١١ / ٤٦ .
(٥٥) شرح المقامات لسلوستري ١ / ٢٣ .

* الفنجديهي "أبو سعيد ـ ويقال أبو عبد الله ـ محمد بن أبي السعادات عبد الرحمن بن محمد بن مسعود بن احمد بن الحسين بن محمد المسعودي الملقب تاج الدين الخراساني المروردي البندهي الفقيه الشافعي الصوفي ، كان أديباً فاضلاً اعتنى بالمقامات الحريرية ، فشرحها وأطال شرحها . . . والبندهي . . . النسبة إلى بنج

ديه من أعمال مرورّذ ، ومعناه بالعربي خمس قرى ، ويقال في النسبة إليها أيضاً :
القنجديهي ، والبنجديهي" وفيات الأعيان ٤ / ٣٩٠ .
(٥٦) مقامات بديع الزمان بشرح محمد عبده ص ٨٩ . هكذا جاءت (بنو ساسان) .
وفي دائرة المعارف ١١ / ٤٦ اشارة إلى مسؤولية الدوائر المناهضة للساسانيين في
ترويج ذلك .
(٥٧)٦٢١/ SupplementDictionnaires ١ .

الفصل الثّاني

فئة المكدين

آ ـ عوامل انتشار المكدين .

قد يتبادر إلى الذهن منذ الوهلة الأولى ، أنّ انتشار المكدين في العصر العباسي يرجع إلى خلل أصاب الدولة ، وعاث فساداً في مرافقها وتنظيماتها . وهذه النظرة تحمل بعض الصواب ، ولكنّها تغفل جوانب أخرى ، يجب ألاّ تغيب عن بال الباحث ، ومنها : أنّ مجتمع العباسيين ، قام صرحه على أنقاض دول أخرى ـ عربية وأعجمية ـ خضع أفرادها لطاعتهم ، وهؤلاء وإنْ كانوا قد اندمجوا ـ ولو ظاهرياً ـ في بوتقة الحياة الجديدة ، إلاّ أنهم لم ينسلخوا عن عاداتهم ، وطرائق معيشتهم التي ورثوها عن أممهم انسلاخاً تاماً . وكان من الطبيعي أن تكون بذور الكدية التي استفحلت في عهد العباسيين قد نمت في أحشاء تلك المجتمعات حيث شهد بعضها بشكل أو بآخر ميلاد عدة فئات من المكدين . وعلى سبيل المثال لا الحصر نستأنس بما أورده المستشرق الألماني بوزورث إذ قال : "ظهرت في المجتمع الهندي طوائف خاصة من المتسولين ، مثل السفّاحين ، ونماذج اخرى من المجرمين[1]" وكي لا يظن أنّ هذه الآفة اقتصرت على الشرق ، فإنّا نجده يشير إلى أنّ الغرب في العصور الوسطى كان

يعج بهم عجاً . ونحن عندما نذكر هذا الجانب فإنما نبغي من ذلك التماس بعض المعاذير التي تخفف العبء عن كاهل العباسيين وإن كانت لا تنفي مسؤوليتهم .

والمصادر التي بين أيدينا ، لا تعطينا إحصائية دقيقة لعدد المكدين في المجتمع العباسي ، أسوة بما وجدناه من إحصائيات تخصهم في مجتمعات اخرى[٢] وعلى هذا نجد انفسنا مضطرين للاعتماد على بعض الإشارات التاريخية التي تنص على اختناق المجتمع بهم ، وازدحامه بفئاتهم . ومن هذه الإشارات ما جاء على لسان ابن الفرّاء حين قال : "ولم تكن الكدية منتشرة الانتشار العظيم في زمن المهدي ، على أنه كان خلق من ذوي الزّمانة والعاهة يقفون على الجسر زمن المنصور ، فيسألون الناس ، ورآهم رسول ملك الروم ، فعاب على المنصور أمرهم[٣]" ويمكننا أن نستنتج من قول ابن الفرّاء أمرين ، أحدهما : أنّ وجود المكدين يرجع إلى بدايات تأسيس الدولة العباسية ، وأنّ عددهم كما يبدو ارتبط بتقدم عمرها ، حتى بلغ الذروة في القرون المتأخرة .

وثانيهما : يبرز الكدية على هيئة خلل ناجم عن تقصير الخلفاء ، وإهمالهم لأحوال الطبقات الفقيرة ، وهذا ما يقودنا في النهاية إلى التساؤل عن العوامل الكامنة وراء انتشار جماعات المكدين آنذاك . وهنا تظهر عدة مؤشرات ، يأتي في مقدمتها العامل السياسي ، وما نجم عنه من حروب داخلية وخارجية . كما نتج عن العامل السياسي فساد اقتصادي تعلّق بتبديد الثروة ، وسوء توزيعها . ولا يقل أثر التعاليم الدينية التي فسرت لصالح المكدي ، واستغلت أكثر مما ينبغي لخدمة مآربه في الاستجداء عن أثر العاملين السابقين . ونضيف إلى ما سبق بعض العوامل المتفرقة التي تعبّر عن قناعات ممسوخة ، ومعتقدات باطلة انتشرت عند الناس نتيجة انعدام القيم ، واختلال الموازين . وسنحاول قدر المستطاع أن نقف عند كل عامل بإيجاز .

١ ـ العامل السياسي :

قسّم المؤرخون عصر الدولة العباسيه إلى عصرين يتباين أحدهما عن الآخر تبايناً كبيراً . أولهما عصر القوة ، وثانيهما عصر الضعف . وقد أصاب المؤرخون في هذا التقسيم ، ولكن ذلك لا يعنّي أن عصر القوة كان يخلو من اضطرابات سياسية وفتن داخلية[٤] عكّرت صفو الحياة . فالأحداث أشارت إلى اندلاع اضطرابات سياسية ذات طابع عسكري حدثت في مختلف العهود ، وأشدها عنفاً ذلك الصراع الدموي الذي حدث بين الأمين والمأمون ، ولكن تلك الحوادث لا تذكر إزاء سيطرة الخلفاء ، وإمساكهم بزمام الأمور . وقد اختلفت الحال في عهد الضعف والاضمحلال إذ ابتليت البلاد بخلفاء ضعاف ممّاأفسح المجال لتدخل الفئات الأجنبية ، وتصرفها في شؤون المجتمع . وكان عهد **المعتصم** (٢١٨ ــ ٢٢٦) قد آذن بمجيء مرحلة تمثل سيطرة العناصر التركية ـوهي عناصر فوضوية انتهازية ـ على مقاليد الأمور فكانت خلافات قوّادهم ، ومشاكساتهم الدائمة قد نغّصت على المجتمع هدوءه ، وعكّرت صفو أمنه واستقراره ، وهو أمر عانت منه العامة كثيراً ، وأصاب الناس فيه بلاءٌ عظيم ويعد القرن الرابع الهجري أسوأ عهود الدولة العباسية ، فقد توالى على سدة الحكم عدد من الخلفاء ممّن لا حول لهم ولا قوّة . فكانوا كالدمى الجامدة بيد القوّاد الأتراك والديلم والبويهيين ، فزاد عبث العابثين إذ أمنوا العقاب مما أدى إلى شل الحياة الاقتصادية للمجتمع . وكان بعضهم يغتنم فرصة اندلاع الحرب ، ويتخذها ستاراً لممارسة السلب والنهب ، فمن ذلك أنّه عندما تغلب "بجكم التركي على ابن رائق سنة ٣٢٦" تجبّر ، وسلب الأموال وتصرف تصرفاً مطلقاً في شؤون الناس ، والدولة دون أن يكون للراضي أدنى رأي أو مشورة[٥]" . وقد انتهى هذا الواقع على يد البويهيين بدخول معز الدولة البويهي بغداد سنة (٣٣٤) ولكن هذا الانتقال لم يكن نحو الأفضل ، وإنما هو استمرار في الفوضى ، وإمعان في التسلّط والطغيان فلم "تنحصر إساءات معز الدولة في الخليفة وحده ، فقد استهان بأرواح الناس ، وأموالهم ، وبدأت بذلك مرحلة حادة من مراحل الإقطاع يمكن أن نسميه الإقطاع العسكري[٦]" . وقد أسهبت

كتب التاريخ في سرد ما كانت تعانيه طبقات الشعب من عنت وإرهاق . ولناخذ على سبيل المثال جزءاً من حوادث سنة (٤١٧) وهو قول ابن الأثير في الكامل : "في هذه السنة كثر تسلّط الأتراك ببغداد فأكثروا مصادرات الناس ، وأخذوا الأموال حتى انّهم قسطوا على الكرخ خاصة مائة ألف دينار ، وعظم الخطب ، وزاد الشر واحترقت المنازل ، والدروب ، والأسواق ودخل في الطمع العامة والعيارون ، فكانوا يدخلون على الرجل ، فيطالبونه بذخائره كما يفعل السلطان بمن يصادره ، فعمل الناس الأبواب على الدروب ، فلم تغن شيئاً ، ووقعت الحرب بين الجند والعامة ، فظفر الجند ، ونهبوا الكرخ وغيره[٧]" .

وقيام أمر الشطار والعيارين[٨] هو أحد أشكال التمردات الشعبية التي قامت نتيجة تفسخ اقتصادي ـ سياسي نجم عنه فساد اقتصادي عام ، عانت منه الطبقات الفقيرة ما عانت . وتعود بوادر ظهور فئة الشطار والعيّارين إلى الحرب التي دارت رحاها بين الأخوين الأمين والمأمون ، إذ وقفت جموعهم منافحة عن الأمين . كما أنّها حازت رضا العامة بمقاومتها الأغنياء ، وكبار التجار وهم من الفئات المستغلة . ولكنّ هذه الحركة الشعبية انحرفت في أحايين كثيرة عن مقاصدها ، فطالت بشرها العامة ، متعاونة مع بعض قواد الجيش ، أو الوزراء . ونقتطع من أحداث سنة (٢٠١) ما يكشف عن تجاوزاتهم ، وشغبهم إذ قال ابن الأثير : "وفي هذه السنة تجرّدت المتّطوعة للأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر وكان سبب ذلك أن فسّاق بغداد ، والشطّار آذوا الناس أذى شديداً . لا سلطان يمنعهم ، ولا يقدر عليهم لأنه كان يقرّبهم وهم بطانته[٩]" ولعلّ قصة خلع القادر خير مؤشر على جو الفتن والدسائس ، وما كانت تجرّه على الناس من فقر وعوز فقد جاء في الأخبار أنّه : "قامت ثورة أريد بها خلع القادر فلم تنجح ، فقضى القادر على مؤنس فطلب أصحاب مؤنس منه أن يخلع نفسه ، فأبى . فخُلع وسملت عينه لأول مرة في تاريخ الإسلام ، وشوهد بعد ذلك يسأل الصدقة على باب الجامع[١٠]" . وكان من حصيلة هذه الظروف الصعبة حيث غاب الحق ، وانهارت أركان الأمن وأسسه أن انصرفت فئات اجتماعية كثيرة إلى امتهان الكدية والاستجداء ، لأنها أصبحت خاوية الوفاض ، لا تملك

ما يسد الرمق ، وصار همُّ الفرد أن يجد ما يتقوّت به مهما كان مصدره . وقد شجّعت على هذا التحول الاجتماعي فئات مشهورة بالتسوّل ، وفدت على المجتمع العربي ، ومنها فئة الزّط الذين كانوا يتسوّلون ، ويحمون المتسولين واللصوص ، ويثيرون الشغب نتيجة تدنّي مستوى حياتهم المعيشية ، مما حدا بالمعتصم من قبل تكليف قائده عُجَيْف بن عَنبَسَة بحربهم ، فانتصر عليهم "وقدم بهم إلى مدينة السلام في الزواريق فجعل بعضهم في خانقين ، وفرّق سائرهم في عين زَرْبَة والثغور[11]*" . والحديث عن الثغور وسكانها يقودنا إلى استكمال أثر العامل السياسي في انتشار المكدين ، لأنّ الثغور مراكز عسكرية نشأت نتيجة الصراع العربي ـ الرومي الذي بدأ بحروب طاحنة منذ العصر الراشدي واستمّر بضراوة أشد فيما بعد ، ولما اتسعت حدود الدولة العربية لم يعد من الممكن أن تترك الحدود الفاصلة بين الدولتين دون حماية فكانت الثغور ، ومفردها ثغر ، وهي "منطقة الحصون التي بنيت على تخوم الشام والجزيرة لصد غزوات الروم ومن ثم يطلق عليها أيضاً اسم الثغور الرومية . . . وتبدأ هذه المنطقة من طَرَسَوس في كليكية ، وتمتد على حدود طوروس إلى مَلَطْية ، ثم الفرات ، وهي تحمي إقليم العواصم الذي على الحدود من غارات الأعداء[12] . وتقسم الثغور إلى قسمين : ثغور الشام وتشمل : طَرَسَوس ، أَذَنَة المَصيصة ، عين زَرْبَة ، الكنيسة ، الهارونية وثغور الجزيرة وأولها : مرعش ثم الحَدَث ، وحصون متتابعة إلى ثغر شِمْشَاط في مَلَطْيَة .

وقد نالت الثغور أفضل عناية في العصر العباسي ، وكانت أعداد سكانها وأغلبهم من المجاهدين والجنود والمتطوعة تتعاظم باستمرار نظراً إلى ما يحتله الجهاد في نفوس المسلمين من مكانة ، ولما يجره من غنائم وأرزاق يكسبها المحاربون ، فلا عجب أن كانت منزلة سكان الثغور تثير الإعجاب والتقدير عند أفراد المجتمع ، لأنهم رمز الجهاد ، والتضحية والإباء . وكان يصرف على الثغور من بيت المال ، ويذكر جرجي زيدان "أنّ نفقات الثغور الشامية بلغت مائة ألف دينار ، على حين وصلت نفقات الثغور الجزرية إلى مائتي ألف دينار

تنفق في وجوه إصلاحها ، ومنها مائة وسبعون دينار تنفق على الأولياء والصعاليك[١٣]" . ورغم وجود هذه الرعاية والمساعدة السخيّة فإنّ اندلاع الحروب بين العرب والروم جرّ على سكان الثغور الكثير من الويلات إذ كانوا عرضة للسلب والنهب ، والتشرد . ومن وقائع تلك الحروب وأحداثها ما جاء في حوادث سنة ١٩٠ وفيها "خرجت الروم إلى عين زربة ، وكنيسة السوداء ، فأغارت وأسرت ، فاستنفذ أهل المّصيصة ما كان في أيديهم[١٤]" . وهذا واقع جعل بعضهم يطوف مستجدياً الناس بعد تشرده . وعبّر الأدب عن تلك الواقعة ، فاختار الجاحظ أحد مكدّيه من المّصيصة الثغر الشامي المشهور فكان يستجدي الناس معتزاً بأمجاده البطولية إذ يقول : "مَنْ سمع باسمي فقد سمع ، ومن لم يسمع فأنا أعرفه بنفسي ، أنا ابن الغزيل بن الركان المّصيصي المعروف المشهور في جميع الثغور ، والضارب بالسيف ، والطاعن بالرمح ، سدّ من أسداد الإسلام ، نازل الملك على باب طَرَسَوس[١٥]" .

وقد كان نزوح السروجي بطل مقامات الحريري عن مدينته مثالاً بارزاً للتشرد والتسوّل ، فكان يستجدي الناس ، وهو ماينفك يحنُّ إليها حنين الإبل إلى أعطانها فيقول[١٦] :

سروج داري ، ولكنْ	كيفَ السبيلُ إليها ؟
وقد أناخَ الأعادي	بها ، وأخنوا عليها
فوالتي سرتُ أبغي	حطَّ الذنوب لديها
ماراق طرفي شيءٌ	مذ غبتُ عن طرفيها

٢ ــ العامل الاقتصادي :

أثّر الواقع السياسي بالدولة العباسية في عصريها : عصر القوة وعصر الضعف في الحياة الاقتصادية تأثيراً بالغاً ، فقد رافق عصر القوة ازدهار اقتصادي ، انعكس على ثروة الدولة ، فكانت مصادر جبايتها تزداد ، وتتفرّع باستمرار حتى أصبحت كما يذكر جرجي زيدان "ترجع إلى أحد عشر

(مصدراً) وهي : الصدقة أو الزكاة ، الجزية ، الخراج ، المكوس ، الملاحات والأسماك ، أعشار السفن ، أخماس المعادن أي المناجم ، المراصد ، غلّة دار الضرب ، المستغلات ، ضرائب الصناعة[١٧]" ويعد الخراج أهم مصادر الجباية ، وذلك بسبب سعة المملكة العباسية ، وانصراف الناس إلى العمل وإصلاح الأراضي ، والعناية بالزراعة ، يضاف إلى ذلك أن نفقات الدولة العباسية في عهد القوة لم تكن مرهقة لخزينتها لسببين ، أحدهما : قلة عدد موظفيها ، والآخر يرجع إلى ما اشتهر به الخلفاء الأوائل من اقتصاد وتدبير . ولما كانت قبضة الخلفاء قوية ، والدولة فتيّة فإن الفساد الإداري لم يدّب بعد في صفوف عمالها فكانت الأموال تجبى وترسل بأمانة إلى بيت المال[١٨] ، ولكن هذا الواقع الأقتصادي المزدهر لم يدم طويلاً ، وسرعان ما تبدلت الأحوال فأصبح الاقتصاد يعاني من عدوى السياسة الفاسدة في عهد الضعف ، إذ قلّت الموارد ، وشحّت عندما تقلصت مساحة المملكة العباسية ، بعد أن بترت عن جسم الدولة أجزاء كبيرة في افريقيا وخراسان ، ومصر ، وفارس . وكان الأثر السّيء لهذا التقلص يكمن في انخفاض نسبة الواردات ، كما ساهم في تبديد ثروة البلاد ونثرها جشع القادة ، وعبث جباة الضرائب في تحصيلها وتسديدها ، إذ سلكوا مختلف السبل للتملّص من إعادتها للخزينة . وكانوا أحياناً يضمون الأراضي الزراعية إليهم عن طريق الإلجاء ،أو عنوة من أيدي أصحابها[١٩] . وما لايختلف فيه اثنان أن الازدهار الاقتصادي لبلد ما منوط بنشر الأمن واستبابه ، من هنا كانت الفتن الداخلية ، والخلافات السياسية وراء تدهور موارد العيش ، ومصادر الرزق ، إذ هجر الفلاح أرضه ، وقلّت عنايته بها .

وكان توزيع ثروة الدولة قد أدّى إلى انقسام المجتمع إلى طبقتين رئيسيتين : إحداهما مُستغِّلة ، هي طبقة الخاصة ، وتضم عادة الملك وحاشيته من الوزراء وكبار القادة العسكريين ، ومن لفّ لفَّهم ، وانتمى إليهم من كبار الإقطاعيين والتجار وبعض الشعراء ، والمغنين الذي ارتفقوا بخدمة الطبقة

الخاصة .

أما أخراهما : فهي طبقة العامة التي عانت من استغلال الفئة الأولى وجورها كثيراً ، وتضم شرائح اجتماعية متنوعة : من الزّراع ، والفلاحين ، وصغار التجار ، والصنّاع والكادحين[٢٠] .

وكان التقسيم الاجتماعي السابق قد أدَّى إلى تباين في أسلوب الحياة والمعيشة ، إذ قامت حياة الطبقة الخاصة على البذخ[٢١] والإسراف إلى درجة التهور . وحدِّثْ ولا حرج عمّا كان يهدره أفرادها من موال طائلة ، أنفقت في بناء المنازل والقصور وما يحيط بها من بساتين غنّاء وبرك للماء ، وقد بلغ من بذخ أفراد هذه الطبقة أنهم اتخذوا صحافاً وأطباقاً من الذهب والفضة ، وكانت جوائزهم وعطاياهم للشعراء والمغنين لا تعد ولا تحصى . وما الأموال السابقة سوى استغلال ما بعده استغلال . ولا ريب أنَّ ذلك البذخ اقتصر على ما يتمتع به الخلفاء وكبار وزرائهم وقوّادهم ومن انتمى إليهم ، وارتبط بهم : وكأنّما "كتب على الشعب أنّ يكدح ليملأ حياة هؤلاء جميعاً بأسباب النعيم ، أما هو فعليه أنْ يتجرّع غصص البؤس والشقاء وأن يتحمّل من أعباء الحياة ما يطاق ، ومالا يطاق[٢٢]" .

وحقاً كان الشعب يحتمل الكثير من المآسي فهو نهبة للاستغلال بأبشع صوره وللمصادرة والاحتكار ، ممّا أدى إلى تعطيل الأسواق ، وإغلاقها ، وهذا ما قاد إلى اختفاء المؤن أملاً في ارتفاع اسعارها ، وقد "شهدت أسواق بغداد حالات متعددة ارتفعت فيها أسعار السلع وكان للمؤثرات السياسية أثر كبير في ذلك . فكثيراً ما كانت العاصمة تتعرّض لموجات من الفتن ، والاضطرابات ، والثورات ، ممّا كان يؤدي إلى وقوع السلب والنهب ، فتتعطل الأسواق ، . وتزداد احوال العامة سوءاً ، حتى تصل إلى حد المجاعة ، وأكل لحوم الحيوانات المحرّمة والجيف[٢٣]" وقد زادت الكوارث الطبيعية الأمر عنتاً ، فغالباً ما كانت أسراب الجراد تحط على الناس كالبلاء ، مخلّفة الدمار والخراب ، وكم أغرقت الفيضانات الطاغية ، والسيول العارمة من أناس وأنعام ، وأتلفت من محاصل ،

ولا يقّل ضرر الحرائق وموجات الجفاف المتلاحقة ، وضربات الصقيع الموجعة في إتلاف موارد الناس ومصادر قوتهم عن الأضرار التي مَرَّ ذكرها بنا من قبل وقد لمسنا أثر ذلك بيّناً في شكوى المكدين الأعراب من ذلك قول أحدهم : "قَلَّ النيّل ، ونقص الكَيْل ، وعَجَفِت الخيل ، واللّه ما أصبحنا ننفُخ في وضح ، وما لنا في الديوان من وشمة ، وإنَّا لعيال جَرَبَة ، فهل من معين ـ أعانه اللّه ـ يعين ابن سبيل ، ونِضْو طريق ، وفَلَّ سنة [٢٤] .

ومما سبق نتبين أن الفساد الاقتصادي كان ثقيل الوطأة على عاتق الطبقات الشعبية فكان لا بدَّ ، والحال كذلك من حدوث ثورات وحركات شعبية تقاوم واقعها فكانت ثورة **الزنج** (**٢٥٥ ـــ ٢٧٠**) وثورة **القرامطة** وحركات الشطار والعيارين ، وإلى جانب هذه الثورات وجدنا فئات اجتماعية أخرى تلجأ إلى الاستجداء والمذلة ، والاحتيال متخذة ذلك أسلوباً لها في العيش ، ومنها فئة المكدين في العصر العباسي .

٣ ـــ العامل الديني :

ولا يمكن لأحد أن ينكر أهمية الأسباب الدينية في انتشار الكدية ، فقد استغل المكدون الوازع الديني عند أفراد المجتمع ، وظهر ذلك في الأدب الذي عبّر عن حياتهم وفي طريقة استجدائهم ، ومن ذلك قول السروجي مصوراً هذا المنحى عندهم : " الحمد لله المُبتديء بالأفضال ، المبدِع للنَّوال ، المُتقرَّب إليه بالسُّؤال ، المؤمَّل لتحقيق الآمال ، الذي شرع الزكاة في الأموال ، وزجر عن نهر السُّؤال ، وندب إلى مواساة المُضطر[٢٥]" .

ومن المعروف كما نعلم ، أنَّ المجتمع العباسي ضمّ خليطاً جنسياً ودينياً ، وأنَّ بعض المذاهب والأديان كانت تعد التسوّل والاستجداء جزءاً من عقائدها مثل : البوذية والبراهمية . وقد جاء على لسان الجاحظ ما يوضح بعض ذلك فقال : "حدثني أبو شُعيب القَلال ، وهو صُفْري ، قال : رهبان الزنادقة سيّاحون . . . قال : ويسيحون على أربع خصال : على القدس والطهر ،

والصدق ، والمَسكَنة فأما المسْكَنة فأنْ يأكل من المسألة ، ومما طابت به أنفس الناس له ، حتى لا يأكل إلاّ من كسب غيره الذي عليه غُرمه ومَأثمه[٢٦]" وقد أشار كريستنسن[٢٧] إلى أن بعض زُهاد النصرانية في عهد الساسانيين كانوا يعيشون على الكدية ، كما اعترف بوزورث في كتابه "الإسلام في العصور الوسطى" بأن بعض الأديرة كانت تدفع الرهبان ، وتلاميذهم إلى استجداء قوتهم من القرى المجاورة[٢٨] . ويدعم هذه الفكرة ما نجده في معجم "لاروس" حيث نتبيّن أنَّ من بين الرهبان والراهبات فئة كانت تعيش على المسألة والأستجداء[٢٩] .

٤ ــ عوامل متفرقة :

يضاف إلى ماسبق من عوامل في نشوء الكدية ، وانتشارها طائفة اخرى من الأسباب المتنوعة ومن بينها : أنَّ مهنة الكدية مريحة ، ولا تحتاج إلى جهد أو رأسمال . وقد أوصى السروجي ابنه قائلاً : "ولم أر ما هو بارد المغنم ، لذيذ المطعم ، وافي المكسب ، صافي المشرب إلاّ الحرفة التي وضع ساسان أساسها ، ونوّع أجناسها . . . إذ كانت المتجر الذي لا يبور ، والمنهل الذي لا يغور[٣٠]" .

وقد أورد الجوبري* محاورة دارت بينه وبين أحد المكدين ، تكشف عن تواني الهمم ، وامتهان ماء الوجه فقال : "فقلت له : لو فتحت لك دكان بزّاز كان خيراً من هذه الحرفة . فقال : إذا كان تاجر أو سفار وكان رأس ماله خمسة آلاف دينار كم يقع مكسبه في كل يوم بطّال عمّال ؟ فقلت : لعله يكسب نصف دينار . فقال : أنا يقع لي في كل يوم عمّال بطّال خمسة أو عشرة أو أكثر ، وأي شيء أعمل أنا بالدكان مع أن التاجر لا يخلو من الخسارة في بعض الأوقات ، ويكون عليه كلف ، فصنعتي ربح بلا خسارة[٣١]" وفي هذا القول ما ينم عن انسحاق الشخصية الاجتماعية وانتهازيتها آنذاك .

تلك بإيجاز هي العوامل التي ساهمت في انتشار الكدية والمكدين ،

فخلّفت مجتمعاً خاصاً سيتبيّن القارئ ملامحه من خلال حديثنا عن مجتمع المكدين .

ب ــ مجتمع المكدين :

ليس بين أيدينا ما يشفي الغليل عن مجتمع المكدين . والكتب التي حدثتنا عن أخبارهم وأحوالهم قليلة ، وقد اخترمت يد الضياع بعضها . ويأتي في طليعة هذه الكتب المفقودة كتاب الجاحظ "حيل المكدين[٣٢]" الذي لو وصلنا لكان قد اغنى وأفاد كثيراً .

ورغم هذا الشح سنحاول تحديد أطر هذا المجتمع وملامحه في ضوء ما وصلنا من معلومات ، وما استخلصناه من النصوص الأدبية . إذ يتبيّن لنا أنّ المدن كانت تعد مراكز استقطاب لتجمعاتهم ، ومنها كانوا يقصدون الأماكن العامة للكدية ـ إلى جانب تطوافهم على المنازل ـ وكانت المساجد من أشهر الأماكن التي كانوا يقصدونها ، وقد عرفت بعض فئاتهم بالكدية فيها ، ونذكر منهم : المكي ، المفلفل الكان . فقد قامت حيلة المفلفل "بأن يقوم رفيقان يترافقان ، فإذا دخلا مدينة قصدا أنبل مسجد فيها ، فيقوم أحدهما في أول الصف ، فإذا سلّم الإمام صاح الذي في آخر الصف بالذي في أول الصف: يا فلان ، قل لهم . فيقول الآخر : قل لهم أنت ، أنا أيش ، فيقول : قل ويحك ، ولا تستح . فلا يزالان كذلك وقد علّقا قلوب الناس[٣٣]" . وقد روى الجاحظ عن أهل عصره أنّ السُّؤَّال كانوا "يمدون أعناقهم للجمعة انتظاراً للصدقة والفائدة في أمور كثرة ، وأسباب مشهورة[٣٤]" وعندما وصل المقدسي إلى شيراز أثار انتباهه فيها عدد المكدين ، وخاصة في أيام الجمع فقال : "ولا تسمع الخطبة من صياح السُّؤَّال[٣٥]" ووقوف المكدين على أبواب المساجد في الجمع والأعياد رغبة في جمع الصدقات من المشاهد التي لا تندثر ، فما زالت منتشرة حتى يومنا هذا .

ولم يكن المكدون ينطلقون إلى المساجد فحسب ، وإنّما نجدهم يغشون

الأسواق والساحات العامة يستجدون فيها ، ويسلّون الناس بألعابهم وهراش حيواناتهم . وتعد الجسور من بين معالم المدن التي كانوا يتخذونها مكاناً للكدية ، ومما جاء في حديث التنوخي عن بغداد "أنّه كان بها في طرفي الجسر سائلان أعميان ، يتوسّل أحدهما بأمير المؤمنين علي عليه السلام ، والآخر بمعاوية ويتعصّب لهما الناس ، وتجيئهما القطع دارّة[٣٦] .

والشائع في حياة المكدي ، والغالب على طبعه ألاّ يستقر في مكان دائم ولا يحضنه بلد ، يدور مع الفلك حيثما دار . وقد روى أحد التجار عن مكدٍ كان يقطع الأرض ، لا يكل ، ولا يملّ فقال : "كنت بالأبلّه أريد الخروج إلى البحر ، فرأيت سائلاً بباب الجامع فصيح اللسان ، مليح المسألة ، فرققت له ، وأعطيته دراهم صالحه وخطفت في الوقت إلى عمان ، فأقمت بها شهوراً ، ثم قضي لي أن مضيت إلى الصين فدخلتها سالماً فإذا أنا يوماً أطوف ، فإذا الرجل بعينه قائماً في السوق يتصدق فتأملته ، فعرفته ، فقلت له : ويحك ! أسائلاً بالأبلّه ، وسائلاً بالصين ؟ فقال : قد دخلت إلى هذا البلد ثلاث دفعات ، وهذه الرابعة لطلب المعيشة ، فلا أجدها إلاّ من الكدية ، فأرجع إلى الأبلّه ، ثم أرجع إلى ههنا[٣٧]" .

ولكنَّ قسماً آخر من المكدين آثر المكوث على التطواف ، فعاش عمراً مديداً يكدي في مدينة معيّنة فلا يبرحها ، قانعاً بما ناله . ومن قبيل النادرة التي تسلّط الضوء على هذا ، أنّه كان بأصفهان "رجل أعمى يطوف ، ويسأل . فأعطاه مرّة إنسان رغيفاً ، فدعا له ، وقال : أحسن اللّه إليك ، وبارك عليك ، وجزاك خيراً وردّ غربتك . فقال له الرجل : ولم ذكرت الغربة في دعائك ، وما علمك بالغربة ؟ فقال : الآن لي ههنا عشرون سنة . ما ناولني أحد رغيفاً صحيحاً[٣٨]" .

ولو تساءلنا عن طريقة استجدائهم لتبيّن لنا أن المكدين ينتشرون فرادى ولكنا قد نجد بينهم من ينطلق في جماعات صغيرة ، ويرجع هذا الأمر برأينا إلى سببين أحدهما : أن بعض الحيل التي يكدون بها تحتاج إلى أكثر من شخص

في تنفيذها ، وقد مرّت بنا نماذج من فئاتهم في المساجد ويضاف إليها زكيم المكافيف والمخطراني .

وثانيهما : يرتبط بأسباب أمنية ، خشية تعرّضهم للسلب والنهب . وقد انتقلت الكدية الجماعية من حيّز الواقع إلى عالم الأدب كالذي نجده في المقامة الساسانية لبديع الزمان الهمذاني ، وسائر مقامات الحنفي إذ كان بطلها يكدي مصطحباً كوكبة من الرجال ، وكلهم صاحب باع طويل في هذا الفن .

وما دمنا نتحدث عن مجتمع المكدين فلا بدَّ أن يعترضنا السؤال التالي وهو : هل عرف هذا المجتمع نظاماً للتلمذة ، وهل كانت لأعضائه مراتب ودرجات ؟ وقبل الإجابة عن ذلك التساؤل نقول : إن بعض الفئات والتنظيمات الاجتماعية التي عرفت في العصر العباسي قد اتخذت **نظاماً** متسلسلاً لأفرادها[٣٩] . وكان مجتمع المكدين قد نهض أيضاً على جملة من الأسس التي نظّمت علاقة أفراده ببعضهم وإن كانت المصادر تضنّ علينا في إيضاح هذه الناحية إلاّ أننا ننقل ما وجدناه في كتب الأدب من شذرات متفرقة ، عسى أن تكتمل بها صورة مجتمعهم ، ومن تلك الشذرات ما ذكره الجاحظ عن موقف تعليمي قام بين مكديين فقال : "سمعت شيخاً من المكدين ، وقد التقى مع شاب منهم قريب العهد بالصناعة فسأله عن حاله فقال : لعن اللّه الكدية ، ولعن أصحابها . . . ماأخسّها ، وأقلّها ! إنها ما علمت : تخلق الوجه ، وتضع في الرجال ، وهل رأيت مكدياً أفلحَ ؟ قال : فرأيت الشيخ وقد غضب ، والتفت إليه فقال : يا هذا أقللْ من الكلام ، ثم التفت فقال : اسمعوا باللّه يجيئنا كلُّ نبطي قرنان ، وكلُّ حائك صفعان : وكلُّ ضرّاط كشخان[٤٠]" والمحاورة بينهما أطول من ذلك ، انطلق فيها الشيخ على سجيته ، يبرز محاسن الكدية ، ويكشف أسرارها حتى وثب الشاب فقبل رأسه قائلاً : "أنت واللّه معلّم الخير ، فجزاك اللّه عن إخوانك خيراً[٤١]" وهذه التلمذة قامت على المصادفة ولكنها أحياناً تأخذ طابع التدريب واكتساب الخبرة عن طريق المصاحبة في السفر ، كالذي نجده أحياناً عند المشعب منهم إذ كان

يحتال للصبي ، فيصنع له عاهة ويصطحبه في رحلته إلى أماكن مختلفة يكدي وإيّاه فيكتسب الصبي منه فنون الاستجداء ، وقد أشار التنوخي إلى ظاهرة التلمذة عندهم فأورد على لسان أحدهم هذه العبارة "قال لي بعض المكدين ببغداد عن شيخ لهم أيسر ، وعظمت حاله حتّى استغنى عن الشحذ ، فكان يعلمهم ما يعملون[٤٢]" مستعيناً بتجاربه في الحياة ومواقفه التي يُستفاد منها كثيراً .

وغالباً ما كان يلابس هذه الظاهرة التعليمية وجه قذر ، وطقوس دنيئة مظلمة ولا سيّما فيما يخص تلمذة الأولاد فإلى جانب الاستجداء نجد كبار المكدين ، يخدعون الأطفال ، ويكرهونهم على تعاطي مادة مخدرة ـ باسم الفتوّة أحياناً ـ ثم يلوطونهم وكان الجوبري قد عقد فصلاً عن جماعة منهم اشتهرت بخداعها للأطفال ، عرف أفرادها باسم "أصحاب النملة السليمانية" حيث يشترك أكثر من شخص في موقف تمثيلي مدبّر بتروّ وإمعان للوصول إلى بغيتهم[٤٣] .

ذلك ما عرفناه عن نظام التلمذة عند المكدين ، أما مراتبهم وتسلسلها فلا نملك ما يسعفنا في معرفتها بدقّة . ولكنّا نذكر ما عثرنا عليه فنجد من بينهم البهاليل وهم رؤساء المكدين ، وكذلك العريف والكاخان فقد ذكرهما خالويه المكدي دون توضيح آخر[٤٤] ، ويفهم من سياق حديثه أنّ الأدنى منهم يقوم على خدمة الأعلى رتبة .

ومن بعض الملامح الأخرى لهذا المجتمع ذكر ما عرف عن ألبسة أفراده وأزيائهم فالمخطراني : "يأتيك في زيّ ناسك[٤٥]" أما المكّي فهو : "الذي يأتيك ، وعليه سراويل واسع دبيقي ، وفيه تكّة أرمنيّة قد شدّها إلى عنقه[٤٦]" ويتكوّن لباس زكيم الحبشة : "من دراعة صوف مضروبة مشقوقة من خلف وقدّام ، وعليه خفّ ثغري بلا سراويل[٤٧]" وذكر المقدسي أيضاً أنّ المكدين في شيراز يلبسون الطيالس[٤٨] ، ومن ألبستهم الأخرى : المرقعة والصقاع ، ونلاحظ أن هذه الألبسة تتصف بتميزها وإثارتها الانتباه ، وقد حافظ كثير من

الشحاذين على طريقة لباسهم حتى اليوم ويسعفنا في هذا المجال وصف الباحث أحمد الصرّاف للباس وحاجات أحد المكدين الدراويش الذين التقاهم في بغداد لنستدل به على مدى التشابه والتقارب في لباس المكدين بين الماضي والحاضر فقال : "للدرويش لباس خاص ، وبزّة غريبة هي أعجوبة من العجائب ، ومنظر فظيع يستوقف الناظر إليه فيدهشه . . . يتقوّم لباس الدرويش من قلنسوة طويلة من اللبد الأبيض ضاربة إلى صفرة موشّحة بآيات قرآنية ، ومطرزة بأبيات فارسية تتوسطها طرّة كتب فيها "بندة علي" أي : مملوك علي بن ابي طالب وتحت هذه القلنسوة شعر طويل مسترسل كالجدائل على كتفيه ، فوجه أشعث أغبر قد التصقت في أسفله لحية طويلة نتنة هي أشبه شيء بالمخلاة ومن ثوب خلق فوقه جلد طويل من جلود النمور أو الذئاب أو الخراف (و) من جراب فيه أنواع من الحاجيّات الصغيرة كالإبرة والخيط والمقص (؟) من صرّة فيها أنواع الحشيش والأفيون (و) من قدوم ذات حدين منقوشة عليها أبيات فارسية ، وكلمات مأثورة لأكابر المرشدين منهم (و) من هرواة ذات تعاريج وعقد (و) من كشكول أسود يرفعه بيده اليسرى (و) من سلسلة من النحاس (و) من قرن طويل من قرون الجاموس أو الثران ينفخ فيه كالبوق مع رفاقه وأخدانه أثناء الاجتماعات ، ولا سيما حين يجتمعون للعزاء والمآتم (و) من حبل طويل قد علّقت فيه التمائم والأدعية ، وأنواع الخرز والحجارة والودع(٤٩)" . فما ذكره الصرّاف قريب الشبه بما مرّ بنا ويزداد ذلك وضوحاً عندما نذكر أدواتهم التي عرفت منذ القديم وهي : الشلاّق ، والعكّاز ، والكراز ، والجراب والمخلاة ، والشقبان(٥٠) .

وتكملة لإيضاح جوانب مجتمع المكدين نعرّج على ذكر ما جاء في وصف منازلهم ، وهنا لن نجد وصفاً شافياً لها ، إذ اتخذ بعضهم من الخانات أو الطرقات والمساجد مبيتاً لهم ، كما جنح بعضهم إلى دور العهر والمواخير(٥١) ومال آخرون إلى المصاطب التي تعد مسكناً جماعياً لهم ، ويستشف من المقامة الصورية للحريري أن ملكيتها لا تعود للفرد بل هي لجميع

المكدين فقال : "ليس لها مالك معيّن ولا صاحب مبيّن ، إنّما هي مصطبة المُقَيفين ، والمُدروزين ، ووليجة المُشقشقين والمجلوزين[٥٢]" . ويبدو أنَّ ظاهرة سكن المكدين في المنازل الحقيرة ظاهرة عالمية فقد ذكر المؤرخ الفرنسي صوفيل أنَّ المكدين في فرنسا كانوا يسكنون في أقبية وممّا جاء في وصفه لأحدها قوله : "هاهو ذا مكان واسع غير منتظم ، أرضه ملأى بالوحل ، جوّه مفعم بأخبث الروائح ، ولا بدَّ للوصول إليه من الهبوط في منحدر طويل متعرّج فإذا دخله الإنسان شعر أنَّه دخل عالماً آخر بعيداً عن دنياه التي كان فيها[٥٣]" وفي حالات نادرة يكون منزل المكدي غير ذلك تماماً كقول الجوبري عن دار أحدهم : "ثم دخلنا إلى دار حسنة ، فنظرت فيها بسطاً ، وأواني تصلح أن تكون لبعض السعداء[٥٤]" ثم يسترسل في وصف أثاثها وخدمها ، وما تحويه من أسباب الرفاه . وربّما ارتبط هذا التفاوت والتمايز بينهم بثروة المكدين من جهة وبأصولهم وخلفياتهم الاجتماعية من جهة ثانية فماذا نعرف عن أجناسهم ؟ .

ج ـ أجناس المكدين :

يتتمي المكدون إلى أجناس بشرية شتّى ، ومثل هذا الانتماء يشكل خلفية اجتماعية ، كما أنّه يقف وراء تباين أساليب المكدين وطرق احتيالهم وطبيعة حياتهم فالمتسول البدوي لم يكن يعتمد على الحيلة قدر اعتماده على الفصاحة والبلاغة ونقيض ذلك ما يصنعه المكدي الأعجمي الذي حرم البلاغة فاستعاض عنها بالحيلة الجسدية واختلاق الآفات المرضية والتنجيم والطب . وقد كان الجاحظ دّون لنا حديث خالد بن يزيد أو خالويه المكدي ، فعرّفه بأنّه مولى بني المهلّب[٥٥] ، وهذا يشير إلى أعجميته ، وكان الدكتور طه الحاجري قد ذهب إلى أنَّ خالويه ينتمي إلى أصل هندي معتمداً على جملة قرائن استنتجها من قول خالويه لابنه : "ولو كنت عندي مأموناً على نفسك لأجريتُ الأرواح في الأجساد وأنت تبصر[٥٦]" فالحديث عن الروح وغوامضها ، والسحر وطقوسه ، والكيمياء وخصائصها هو أقرب ما يكون إلى عقلية الهنود

من سواهم[٥٧] ونحن نعلم أن الزّط[٥٨] ـ وهم من الشعوب الهندية ـ يشكلون عدداً كبيراً من المكدين وشهرتهم في هذا المجال تملأ الآفاق ، ويذكر أنّهم هاجروا إلى أيران أولاً ، ثم دخلوا المجتمع العربي الاسلامي ، وكان وضعهم المعيشي سيئاً للغاية ، يضاف إلى ذلك حياتهم القائمة على التجوال والتشرد . ولكنْ ما يحسن ألاّ تفوتنا الاشارة إليه هو أنَّ الزّط قد اختلطوا بسواهم من الشعوب فيما بعد فلم تعد كلمة زط تدل على الانتماء الهندي الصرف ، وقد نبّه إلى هذا **البلاذري (. . . ـــ ٢٧٩)** حين أشار إلى أنَّ بعض اللصوص والمجرمين كانوا يستترون في منازل الزّط فقال : "أتى الحجاج بخلق من زطّ السند ، وأصناف ممّن بها من الأمم معهم أهلوهم وأولادهم وجواميسهم ، فأسكنهم بأسافل كسكر . . . فغلبوا على البطيحة ، وتناسلوا بها ثم أنَّه ضوى إليهم قوم من أبّاق العبيد ، وموالي باهلة وخولة محمّد بن سليمان بن علي وغيرهم[٥٩]" ولهذا السبب كان قول **ابن خلدون (٧٣٢ ـــ ٨٠٨)** عن الزّط : "هم قوم من أخلاط الناس[٦٠]" ولو رجعنا إلى حديث خالويه المكدي لوجدناه يكشف النقاب عن طائفة من أسماء المكدين ، تظهر عجمتها جليّة ومنها "اسحق فعّال المرء ، بنجويه شعر الجمل ، وعمر القوقيل ، وجعفر كردي وكلك ، وقرن ايره ، وحمويه عين الفيل ، وشهران حمار أيوب ، وسعدويه[٦١]" فهذه الأسماء يمكن أن تنتمي إلى أصول فارسية وسريانية ، وقد ورد في يتيمة الدهر قول أبي دلف الخزرجي[٦٢] :

ومنّا الشيخ هفصويه ... ويحيى وأبو زكر

وهذه الأسماء التي ذكرها أبو دلف ل "قوم نبط ، عجم لا يتكلمون بالعربية[٦٣]" وقد انتشرت فئة من المكدين عرف أصحابها بـ "البانون" وهي لفظة فارسية تعني : يا مولاي ممّا يدل على أنَّ أصحابها من الفرس .

ولا بدَّ ، ونحن نتحدث عن أصول المكدين وأجناسهم من أن نشير إلى استغلالهم فكرة الانتساب ، واتخاذها من وسائل خداعهم واحتيالهم للحصول على الأعطيات ، إذ نجد المكدي يتقلّب في ضروب الانتساب مدّعياً أنّه من

سلالة المجد والشرف ، وذلك حسبما يقتضيه موقف الاستجداء . وقد انعكست هذه الظاهرة في أدب المقامات فأبو الفتح الاسكندري لا يثبت على نسب فهو ينتمي مرّة إلى هذه القلبيلة وأحياناً إلى أخرى . وذات يوم سأله عيسى بن هشام : "أين منبت هذا الفضل ؟ فقال : نمتني قريش ، ومهّد لي الشرف في بطائحها . فقال بعض من حضر : ألست بأبي فتح الإسكندري ، ألم أرك بالعراق تطوف في الأسواق مكدياً بالأوراق ؟ فأنشأ يقول[٦٤] :

إنّ لله عبيداً أخذوا العمرَ خليطا
فهمُ يمسون أعرا باً ، ويضحون نبيطا

وإذا كان هذا التمويه والتقلّب شعار المكدين الدائم فإنّه لمن الصعب أن يجزم الباحث بأمر أجناسهم وأصولهم . لقد كانت نسبتهم إلى مهنة الكدية أوضح وأصدق من أي نسبة أخرى .

د ـ أصناف المكدين وحيلهم :

يعد الجاحظ أول من صنفّهم ، وذكر بعض حيلهم ، إذ أثبت خمسة عشر صنفاً للمكدين هي : "الكاغاني ، القرسي ، المشعّب ، الفلور ، الكاخان ، العوّاء الإسطيل ، المستعرض ، المخطراني ، البانوان ، المقدسي ، المكدي ، الكعبي ، الزكوري[٦٥]" وقد اعترف الجاحظ أنهم أضعاف ذلك العدد ، وأنه لم يذكر سوى ما جاء في حديث خالويه . وكان البيهقي قد أضاف إلى ماذكره الجاحظ الأصناف التالية : "المكّي ، السحري ، الشجوي ، الذرارحي ، الحاجور ، الخاقاني ، السكوت ، الكان ، المفلفل ، زكيم الحبشة ، زكيم المكافيف ، المطيّن[٦٦]" وعبارة البيهقي التي تتكرّر باستمرار مستخدماً فيها كلمة (ومنهم) تدّل على وجود فئات أخرى منهم لم تذكر . وأغنى مصدر استعرض أصنافهم وحيلهم هو قصيدة أبي دلف الخزرجي التي أثبت الثعالبي جزءاً كبيراً منها في يتيمته ، أما الجوبري العالم الدمشقي المعروف فقد اماط اللثام عن حيلهم وهتك أستارهم في كتابه المعروف بـ "المختار في كشف

الأسرار" ويمكن الاستفادة عادة من قصيدة صفي الدين الحلّي الساسانية ، ومن بابة "عجيب وغريب" لابن دانيال في هذا المجال .

وسنحاول هنا إعطاء القارئ فكرة عن تلك الأصناف وحيلها مقارنين بينها وبين نظائرها في مجتمعات الغرب إذا وجدنا إلى ذلك سبيلاً كي تتكوّن لدينا صورة كافية عن عالم الكدية والمكدين وقد أوردناها منقولة بنصّها عن شرح الجاحظ وما جاء عن البيهقي فيها :

١ ـ الكاغاني :

يقول فيه الجاحظ هو : "الذي يتجنن ، ويتصارع ، ويزبد حتى لا يشك أنه مجنون ، لا دواء له لشدّة ما ينزله بنفسه ، وحتى يتعجّب من بقاء مثله على مثل علّته" وجاء شرحه مرّة ثانية في كتاب الحيوان : "هو اسم الذي يتجنن أو يتفالج فالج الرّعدة ، والارتعاش . فإنّه يحكي من صَرْع الشيطان ، ومن الإزباد ومن النّهضة ما ليس يصدر عنهما ، وربما جمعهما في نقاب واحد ، فأراك اللّه تعالى منه مجنوناً مفلوجاً يجمع الحركتين جميعاً ، بما لا يجيء من طباع المجنون[٦٧] ولا يختلف شرح البيهقي عن ذلك . وفي أوروبا نجد نماذج من هؤلاء تكاد حيلهم تطابق حيل الكاغان والقرسي[٦٨] .

٢ـ القرسي :

وهو : "الذي يعصب ساقه وذراعه عصباً شديداً ويبيت على ذلك ليلة فإذا تورّم ، واختنق الدم مسحه بشيء من صابون ودم الأخوين[٩] وقطر عليه شيئاً من سمن ، وأطبق عليه خرقة ، وكشف بعضه ، فلا يشك مَنْ رآه أنَّ به الأكلة أو بليّة شبه الأكلة" ولا يختلف شرح البيهقي عن شرح الجاحظ في هذا المجال .

٣ ـ المشعّب :

هو : "الذي يحتال للصبي حين يولد بأن يعميه أو يجعله أعسم أو أعضد

ليسأل الناس به أهلَه ، وربما جاءت به أمه وأبوه ليتولى ذلك منه بالغرم الثقيل لأنّه يصير حينئذ عقدة أو غلّة .

٤ ــ الكاخان :

"وهو الغلام المكدّي إذا واجر وكان عليه مسحة من جمال ، وعمل العملين معاً" .

٥ ــ الفلور :

هو : "الذي يحتال لخصيتيه حتى يريك أنه آدر ، وربما أراك أن بهما سرطاناً أو خرّاجاً أو غرباً ، وربما أرى ذلك في دبره بأن يدخل فيه حلقوماً ببعض الرئة ، وربما فعلت المرأة ذلك بفرجها "والجاحظ والبيهقي يتفقان في تعريف الفلور ، ولكن البيهقي يسمسه "الفيلور" وحيلته تتطابق وحيلة الحاجور .

٦ ــ العوّاء :

"هو الذي يسأل بين المغرب والعشاء ، وربما طرّب إن كان له صوت حسن وحلق شجّي" .

٧ ــ الإسطيل :

"هو المتعامي إن شاء أراك أنّه منخفس العينين ، وإن شاء أراك أنَّ بهما ماء وإن شاء أراك أنّه لا يبصر للخسف ولريح السبل "ويضيف البيهقي إلى هذا الصنف زكيم المكافيف" .

٨ ــ المزيدي :

قال عنه الجاحظ : هو : "الذي يدور ومعه بعض الدريهمات ، ويقول هذه دراهم قد جمعت لي في ثمن قطيفة ، فزيدوني فيها رحمكم الله ، وربما

احتمل صبياً على أنه لقيط ، وربما طلب في الكفن" .

٩ ــ المستعرض :

وهو برأي الجاحظ الشخص "الذي يعارضك ، وهو ذو هيئة وفي ثياب صالحة وكأنّه قد مات من الحياء ، ويخاف أن يراه معرفة ، ثم يعترضك اعتراضاً ، ويكلمك خفياً .

١٠ ــ السّحري :

عرّفه الجاحظ بأنّه "الذي يبكّر إلى المساجد من قبل أن يؤذن المؤذن" وهذا الضرب ممّن يقصدون المسجد يشبه شحّادي فرنسا الذين كانوا يقصدون الكنائس فيقفون أمامها ويطلبون صدقات المصلّين[٧٠] .

١١ ــ المكّي :

هو المكدي الذي يدخل المسجد فيقول : "أنا من مدينة مصر ابن فلان وجّهني أبي إلى مرو في تجارة ومعي متاع بعشرة آلاف درهم فقطع عليّ الطريق وتركت على هذه الحال ، ولست أحسن صناعة ، ولا معي بضاعة ، وأنا ابن نعمة وقد بقيت ابن حاجة" وغالباً ما يلجأ المفلفل من المكدين إلى نفس الطريقة والادعاء وذكر المنجد أن شحّاذي الغرب "ينحون نحواً كهذا ، ويجتمعون عصابات صغاراً بأثواب ممزقة وقمص قصار، وقبعات مزدانة ببقع الشحم ، وعلى ظهورهم الأكياس ، يستعطون الناس ، ويدّعون : أنهم سلبوا في الطريق ويسمّون Les Polissons وربما تشبّهوا بالحجّاج الآتين من Mont - St - Michel وقد أصابهم الفقر وعضّهم الجوع : ويسمّونهم Les Coquillqrds[٧١]" .

١٢ ــ الشّجوي :

هو المكدي "الذي كان يؤثّر في يده اليمنى ورجليه حتى يرى الناس أنّه

كان مقيداً مغلولاً" .

١٣ ـ الذرارحي :

قيل في تعريفه هو الشخص "الذي يأخذ الذراريح فيشدّها في موضع من جسده من أول الليل ، ويبيت عليه ليلته حتى يتقيّظ فيخرج بالغداة عرياناً ، وقد تنفّط ذلك الموضع ، وصار فيه القيح الأصفر ويصبّ على ظهره قليل رماد ، فيوهم الناس أنه محترق" .

١٤ ـ الخاقاني :

وهو المكدي "الذي يحتال في وجهه ، حتى يجعله مثل وجه خاقان ملك الترك ، ويسوّده بالصبر والمداد ويوهمك أنّه ورم" ويكشف النقاب عن طريقتهم في ذلك الجوبري فيقول عنهم : "إذا أرادوا أن يجعلوا الأبيض أسود حبشياً أو نوبياً أو زنجياً يأخذون من حشيشة الصبّاغين جزءاً ، ومن القلقند جزءاً ومن الزّاج جزءاً ، ومن العفص جزءاً ، ومن عروق الجوز وقشوره جزءاً ، ومن ورق الفرصاد جزءاً ويدق الجميع ناعماً ثم يغمر بماء السمّاق ويغلى عليه حتى يذهب الربع ثم يدهن به ابن آدم فإنه يعود أسود ، شديد السواد(٧٢)" .

١٥ ـ السّكوت :

وهو الشخص "الذي يوهمك أنّه لا يحسن أن يتكلم" .

١٦ ـ الكان :

"وهو الذي يواضع القاص من اول الليل على أن يعطيه النصف أو الثلث فيتركه حتى إذا فرغ من الأخذ لنفسه ، اندفع هو فتكّلم" .

١٧ ـ زكيم الحبشة :

"وهو الذي يتشّبه بالغزاة" .

١٨ ـــ المطيّن :

"وهو الذي يطيّن نفسه من قرنه إلى قدمه ، ويأخذ البلاذر ، يريك أنّه يأكل البلاذر" .

١٩ ـــ البانوان :

إنّه المكدي "الذي يقف على الباب ، ويسلّ الحلق ويقول : بانوا . وتفسير ذلك بالعربية يا مولاي ، ويذكر المنجد أن الشاعر أحمد النجفي قال له فيها : إن الأصح في لفظها بينوا ومعناها بالفارسيّة : منقطع مسكين(٧٣)" . ولكنا نجد لها معنى آخر وردت في قول أبي دلف عن أصناف المكدين(٧٤) .

ومـن قَـنُـون أو بَـنُـو نَ ، أو طـيَّنَ بـالـشّـعـرِ

وجاء في شرحها : "بنون : إذا انتسب إلى البانوانية وهم الشطّار" وقد تكون ذات دلالة على بعض الفرق الصوفيّة(٧٥) .

٢٠ ـــ المخطرانيّ :

وهو : "الذي يأتيك في زي ناسك ، ويريك أن بابك قد قوّر لسانه من أصله أنه كان مؤذناً هناك ، ثم يفتح فاه كما يصنع من يتثاءب فلا ترى له لساناً البتة" .

٢١ ـــ المقدسي :

هو المكدي : "الذي يقف على الميّت يسأل في كفنه ، ويقف في طريق مكّة على الحمار الميّت ، والبعير الميّت ، يدّعي أنه كان له ، ويزعم أنه قد أحصر" ويدوّن لنا الجوبري حادثة جرت بينه وبين أحد المكدين فيقول : "ومن ذلك أني رأيت أقوماً على هذه الصفة ، ومعهم معدّ صيرفيّ ، وعليه قطعة صابون ، وشقفة قطن ويزعمون أن رفيقهم توفّي في بعض المحلاّت ، ويكدون

عليه لأجل تكفينه وتجهيزه ، فتتبعتهم ، فوجدتهم محتالين ، وقد تحصّل لهم جملة من المال[٧٦]" .

٢٢ ــ الكعبّي :

هذا الصنف "أضيف إلى أبيّ بن كعب الموصلي . وكان عريفهم بعد خالويه" .

٢٣ ــ الزّكوري :

"هو خبز الصدقة كان على سجين أو على سائل" وقد ورد ذكر الزّكوري في قول أبي دلف الخزرجي[٧٧] .

ومن زكّرَ والقومُ الـ ـــزكوريونَ في الصدرِ

وعند هذا الحد تنتهي الأصناف التي أوردها الجاحظ في بخلائه والبيهقي في محاسنه . أما ما ذكره أبو دلف في قصيدته فإنا سنضطر إلى تصنيفه في مجموعات حسب طريقة الاحتيال التي كان يتخذها مكد وكل جماعة نظراً إلى كثرتها وتشعبها .

حيل المكدين بالسحر والكيمياء والتنجيم :

هذه الحيل تمثّل عقلية سادت في المجتمع العربي نتيجة اختلاطه بعناصر أعجمية ، وقد شاع في الأذهان أنَّ الكيمياء تحوّل العناصر الرديئة من المعادن إلى عناصر ثمينة . وأصحاب هذه الحيل من المكدين يظهرون معرفة بخصائص النبات والمعادن والأحجار ومن فئاتهم عند أبي دلف : (الشيشق ، المحرز ، المفكّك ، المفيلك ، مَنْ يزرع في الهادور ، المشقّف ، حافر الطرس ، البكوش ، البركك ، معطي هالك الجزر ، المقرمط ، المصرمط ، الحرّاق ، البزّاق ، الشكّاك الحكّاك ، معطي بلح الأجر ، قاقة الرزق ، وأهل الفأل

والزجر ، من يعمل بالزيج والتنور والجفر[٧٨]) وقد كتب الجوبري الكثير عن هذه الشرائح ، ولا سيّما عن أصحاب التنجيم والفالات ، ومما أورده في مختاره قوله : "ومنهم : من يخرج الضماير بالسين وذلك أنّ لهم أبياتاً من الشعر تخرج بها الضمائر ، تجمع الحروف فيخرج بها الضمير وذلك أنّه يعصب عيني صبيّ ، ثم يجعله في آخر الحلقة ، ويجعل ظهره إليه ثم يقول : مَنْ كان له ضمير فليتقدم ، ويسمي اسمه واسم امه ، وضميره في أذني حتى يبينه هذا الصبي . فإذا قال ضميره للمعلّم أنشد الشعر إلى البيت الذي فيه حرف من اسمه ويقول للصبي : إعط بالك فيأخذ الحرف الذي بعده من البيت الثاني فيقول : ما قلت لك اليوم أعلمك ، فيقول الصبي : يا معلّم ظهر اسمه وضميره . فيقول : بيّن فيقول : اسمه فلان ، وأمه فلانه ، وقد ظهر ضميره ، ويصبر حتى أبيّن له ضميره[٧٩] .

حيلهم بالدين :

من أشهر فئات المكدين التي تحتال بالدين (الميسرانيّ ، المخطرانيّ ، من نوذك ، من يشرك ، المقدّس ، من شولس ، العثيريون ، المصطبانيون ، القنّاء ، المشدّد في القول ، المرمّد في القصر ، المقنون ، راوي الأسانيد ، نافذ السبحات والحلوى والملح ، المدهشم ، الزنكل العفر ، القرّاء ، أصحاب المقالات ، ذو السمت الخاشع ، المذالق ، مَنْ يخرج باليابس يوم الفطر ، مَنْ يأوي الشغاثات[٨٠]" ونلاحظ أنّ أفراد هذا الصنف يكدون بكل ما يرتبط بالدين من تعاليم وطقوس ومذاهب .

حيلهم بالعلاج والمداواة :

وقد ذكر أبو دلف منهم (الحرّاق ، البزّاق ، الشكّاك ، معطي بلح الاجر ، النطّاس ، السمّان ، السنّان ، دكّاك السفوفات[٨١]) وتكلم الجوبري عن أفراد هذا الصنف من المكدين فقال : "إعلمْ أن هذه الطائفة أكثر مكراً

وحيلاً من غيرهم ولهم أمور عجيبة ، وهم أجناس كثيرة ، وضروب لا يقع عليها إحصاء ، بل نذكر منهم ما سهل على سبيل الاختصار . . . منهم من يتكلم على العقاقير ، وهم أكثر كذباً على الناس ، ومنهم من يتكلّم على دواء الدود ، ومنهم من يتكلم على الأدهان ، ومنهم من يتكلم على مرارة الطبع[٨٢]" .

حيلهم بالانتماء إلى التنظيمات الاجتماعية :

ومن أصحابها (البنوان ، مَنْ ربّي ، من فتى ، المشقاع ، من يلز الشورز ، مَنْ حنّن كفّيه ، منفذو الطيّن ، أصحاب اللحى الحمر ، مَنْ كدّى على كيسان ، النائح المبكي المنشد المطري ، مَنْ ضرّب في حبّ عليّ وأبي بكر ، الممرور" ويتبيّن أنَّ هؤلاء قد استغلّوا تعدّد التنظيمات الاجتماعية والأحزاب السياسية فاستقادوا من ذلك في كديتهم .

حيلهم بالألعاب ومواقف التسلية :

وأفراد هذا الصنف كثيرون ومنهم : (المرّاس ، السبّاع ، القرّاد ، المدبّب ، الكابليّون ، مَنْ يلعب بالجر ، مَنْ يمشي على الحبل ، مَنْ يصعد بالبكر ، مَنْ قتت) وقد ذكرهم الجوبري في حديثه عن أصناف المكدين الذين التقى بهم فقال في معرض تعداده " فمنهم الفقراء ، والمدّرعون ، وأصحاب القرون والدبب ، والذين يؤلفون بين القط والفأر[٨٣]" .

حيل متفرقة :

وأصحاب هذه الحيل لم يدخلوا ضمن المجموعات السابقة ممّا اقتضى منّا أن نجمعهم على حدة وذلك لاختلاف حيلهم وتنوعها ، ونذكر منهم : (المكوّز ، القاص ، المذرّع ، المقشّع ، الملبّس ، المغلّس ، ذو الملوى ، المدرمك بالعطر ، أصحاب المدرجة الغبراء ، المستعشي ذوو القصعة والمسراد والمكانس ، مَنْ شرشر ، المدلّج ، سعفة الريح[٨٤] .

هـ علاقتهم بالفئات الاجتماعية :

لقد كانت حرفة المكدي تجعله أكثر حاجة إلى الناس ، والتصاقاً بهم ، فهو يعيش على ما تجود به الأيدي ، وتطيب عنه النفوس . ولكنَّ الحرمان الذي كان يتعرض له جعله ينشئ علاقة تعاون وثيق بينه وبين بعض الفئات الاجتماعية ، ودفعه أيضاً إلى مناوئة ومخاصمة فئات أخرى .

وقبل أن نذكر تلك العلاقات المتداخلة لا بد من الاشارة إلى أن العامة وقعت ضحية حيل المكدين . فالمكدي الذي لم يستطع أن يتصدى للسلطة الحاكمة وأعوانها آنذاك جنح إلى استغلال البسطاء من العوام ، وقد ساعده على ذلك ما كانت تعانيه الطبقات الشعبية من إهمال ، وبطالة ، وفراغ ذهني قاتل ، فكانت حلقات العامة تلتف حول قاص محتال ، أو متعبد ممخرق ، أو قائد دب وضارب دف ، وهي تنشد التسلية والمتعة ، وهؤلاء الذين ذكرناهم من بين فصائل المكدين الذين لا يتورعون عن سلب أموال البسطاء بالحيلة والمكر .

ونعود ثانية لتتبع تلك العلاقات التي نشأت بين المكدين وأبناء مجتمعهم ، فنشير إلى التعاون الذي قام بينهم وبين القصّاص ممّن كانت لهم مكانة كبيرة في نفوس العامّة ، إذ اتخذوا من الأساطير والأوهام مادة مسلّية لهم . والقاصّ يخدم المكدي عندما يحث الحاضرين على التصدّق والعطاء ثم يتقاسمان ما يحصل لهما من المال خلسة وبعيداً عن العيون ، وقد مرّ بنا الكان هو الذي (يواضع القاص من أول الليل على أن يعطيه النصف أو الثلث فيتركه حتى إذا فرغ من الأخذ لنفسه ، اندفع هو فتكلّم[٨٥]) .

كما قام نوع آخر من التعاون بين المكدين والوعّاظ[٨٦] الذين كانوا يتخذون من وعظهم شبكة لاصطياد العامة ويبدو أنَّ هذه الفئات كانت وراء بعض مظاهر الثورة والتململ الشعبي وإثارة الفتن مما جعل الدولة تبادر إلى منعهم من ممارسة أعمالهم فقد أمر الخليفة عام (٢٧٩ "بالنداء بمدينة السلام ألاّ

يقعد على الطريق ، ولا في المسجد قاصّ ولا صاحب نجوم ولا زاجر[٨٧]"
وتشير الباحثة السوفييتية أ ـ تروتسكايا إلى علاقة أخرى ، وتعاون وثيق قام بين المكدين والدراويش[٨٨] . أما أوثق صورة للتعاون والترابط فهي تلك التي قامت بين المكدين وشتى ضروب اللصوص والمجرمين ، وقد كشف عن ذلك خالويه حين وبّخ ابنه على كسله وتوانيه مشيراً إلى أنّه لا يتوانى عن استعمال صناعة الليل أو قطع الطريق في الحصول على الثروة والمال فيقول : سل عنّي صعاليك الجبل ، وزواقيل الشام ، وزطّ الآجام ، ورؤوس الأكراد ومَرَدة الأعراب ، وفتّاك نهر بَط ، ولصوص القُفص ، وسل عنّي القيقانيّة ، والقُطرّية وسل عنّي المتشبهة ، وذبّاحي الجزيرة كيف بطشي ساعة البطش ، وكيف حيلتي ساعة الحيلة وكيف أنا عند الجولة ؟ . . . فكم من ديماس قد نقبته ، وكم من مُطبَق أفضيته وكم من سجن قد كابدته . لم تشهدني وكردويه الأقطع أيام سندان ، ولا شهدتني في فتنة سرنديب ، ولا رأيتني أيام المُولتان ، سل عنّي الكتيفيّة والخليديّة والحربيّة والبلالية وبقية أصحاب صخر ومصخر ، وبقية أصحاب فاس ، وراس ، ومقلاس[٨٩] .

ومالا يخفى على أحد أنَّ هذه الفئات التي ذكرها خالويه تعدّ عريقة في عالم الإجرام واللصوصيّة وهذا ما جعل القدماء ينسبون المكدين إلى حركة الشطّار والعيّارين فقال فيهم الخفاجي : "إنّهم قوم من العيارين والشطار[٩٠] وهو يريد من ذلك ما اتسم به المكدون من عنف وقسوة ولصوصيّة ، وإنْ كان هذا لا ينطبق عليهم إلا انه يشمل معظمهم .

والوجه الاخر لعلاقة المكدي بأفراد مجتمعه ، ظهر في مواقف الخصام والشجار ويأتي في طليعة الفئات التي ناصبها العداء رجال السلطة وولاتهم وإن كان المكدي غير قادر على قلب أوضاع مجتمعه إلا أنه كان يثير الشغب ويلجأ إلى الدّس بين العامة مستغلاً انتشار الجهل ، كما أنَّ السلطة كانت ترى في انتشار المكدين منقصة لها فكانت تلاحقهم باستمرار ، ولا سيمّا الأقوياء منهم ، فتعنّفهم على حياة التسول وتطلب من الأقوياء منهم ترك هذه المهنة

والاعتماد على العمل الشريف . "ومن كان على شاكلة هؤلاء في فرنسا كان يضرب ، ويعذّب ويساق إلى السجن[٩١]" وكان انتشار المكدين في باريس قد أدى إلى تذمر لويس الرابع عشر فشكا أمرهم إلى صاحب شرطته ، وغضب لويس السادس عشر لوفرتهم ، وتدخل برلمان باريس سنة ٦٦٢ فقرّر طردهم وإعادتهم إلى بلادهم[٩٢]" .

وفي المجتمع العربي نجد المحتسب وهو الشخصية الرسمية المكلفة بتعقّب المكدين . فإن رأى "رجلاً يتعرض لمسألة الناس في طلب الصدقة ، وعلم أنّه غنيٌّ إمّا بمال ، أو عمل ، أنكره عليه ، وأدّبه فيه . وكان المحتسب بإنكاره أخصّ من عامل الصدقة[٩٣]" .

وقد صورت لنا المقامات جانباً من صلة المكدين بالولاة ، وهي صلة مقت وكراهية ولا يغيّر من ذلك ما عرفناه من تقريب الصاحب بن عبّاد ، وابن العميد لبعض شعراء الكدية لأنَّ هذه المواقف تظلّ قليلة إذا ما قيست بالشائع من كره السلطة ورجالها للمكدين لدى كلّ الأمم تقريباً .

وقد نشأ نزاع عنيف بين المكدين والعلماء لأنهم كانوا أدرى من العامة بمواطن التحليل والتحريم في المسألة ، وأبصرهم بحيل المكدين فكانوا يكشفون زيفهم ودجلهم ، وبلغ من تصدّيهم للمكدّين أنّهم وضعوا كتباً تنبّه الناس ، وتحذرهم من أخطارهم ، ويأتي في طليعة تلك الكتب التي هتكت أستار المكدّين وكشفت أسرارهم كتاب الجوبري الذي مرّ بنا من قبل .

ويبدو أنَّ المكدين قد أخذوا يقرّعون العلماء أمام العامة ، ويتفّهون مواقفهم بالدجل حيناً ، وبالسخرية أحياناً أخرى . وكان أبو دلف الخزرجي قد عبّر عن هذا التناحر والخصام فقال[٩٤] :

إذا ما سمّروا القشقا	شَ ذا العثنونِ والزجْرِ
لقوه بنثاراتٍ	من البندقِ والبُسرِ
وحيّوه بآلافٍ	من القنّادرِ الفطْرِ

وإذا كان موقف المكدين من العلماء قد اتخذ ذلك الشكل العنيف فإنَّ موقفهم من القضاة كان أشدّ ضراوة وحقداً . إذ كانوا يرون في القضاة لصوصاً يستولون على أموالهم ، وأموال الناس فقال في ذلك خالويه : "احتال الآباء في حبس الأموال على أولادهم بالوقف ، فاحتالت القضاة على أولادهم بالحجر ، وما أسرعهم إلى إطلاق الحجر ، وإلى إيناس الرشد إذا أرادوا الشراء منهم . وأبطأهم عنهم إذا أرادوا أن تكون أموالهم جائزة لصنائعهم(٩٥)" ونجد في المقامات أبطال الكدية يتعرضون للقضاة بالذّم والتحقير ومن ذلك قول عيسى بن هشام : "كنت بنيسابور يوم جمعة ، فحضرت المفروضة ، ولما قضيتها اجتازني رجل قد لبس دنِّيَّته ، وتحنّك سُنِّيَّته ، فقلت لمصّلٍ بجنبي : من هذا ؟ قال : هذا سوس لا يقع إلاّ في صوف الأيتام ، وجراد لا يسقط إلا على الزرع الحرام ، ولصّ لا ينقّب إلاّ خزانة الأوقاف ، وكرديّ لا يغير إلاّ على الضعاف ، وذئب لا يفترس عباد اللّه إلاّ بين الركوع والسجود ، ومحارب لا ينهب مال اللّه إلا بين العهود والشهود(٩٦)" .

ولا عجب أن يكون موقف المكدين من القضاة والعلماء عنيفاً كما بدا لنا ، فقد كان من بينهم مَنْ انتمى إلى حاشية الحاكم المستغِل فكانوا عقله المنفذ وفكره المدبر وتجمعهم وإياه رابطة الاستعلاء على الشعب والرغبة في الانتهاز والطمع .

وبحديثنا عن علاقة المكدين بسواهم من أفراد المجتمع نكون قد استوفينا الكلام على فئتهم ، وأسباب نشأتها ، وطبيعة مجتمع أفرادها . . . الخ . وما نراه أنَّ أهمية هذا الفصل لا تقتصر على الناحية الاجتماعية فحسب ، ذلك أنَّ معرفة مجتمع المكدين تعدّ ضروريّة لِمَنْ يريد أنْ يدرس أدبهم ومناحيه ، فما ذلك الأدب سوى انعكاس لحياتهم وتعبير عنها . وهذا ما سنتبينه في الفصول القادمة .

هوامش الفصل الثاني

(١) The Medievali Islsmic Underworld ١/٣
(٢) المرجع نفسه ١/٩ ، ١١ .
(٣) نقلاً عن (كتاب الظرفاء والشحاذون) ص ٨٦ .
(٤) ينظر العصر العباسي الأول ص ٢٦ ـ ٤٣ .
(٥) المجتمع العراقي ص ١٧ .
(٦) المرجع نفسه ص ٢٠ .
(٧) الكامل في التاريخ ٧/ ٣٢٥ .
(٨) انظر المقالة التي كتبها شكري محمود في مجلّة الرسالة عن الشطار والعيارين العدد ٧٤١ ص ١٠٠٨ وما بعدها .
(٩) الكامل في التاريخ ٥ / ١٨٢ ، وينظر حوادث سنة (٥٣٦) فيه ٩ / ٧ .
(١٠) ظهر الاسلام ٢ / ٤ .
(١١) فتوح البلدان ص ٣٦٩ .
(١٢) دائرة المعرف الاسلامية ٦ / ٢٠٣ .
* المصيِّصة "مدينة على شاطئ جيحان من ثغور الشام بين انطاكية وبلاد الشام تقارب طَرَسوس" معجم البلدان ٥ / ٦٤٥ ، وعين زَرْبَة : "بفتح أوله وسكون ثانيه وباء موحدة . . . من الثغور قرب المصيِّصة" معجم البلدان ٣ / ١٣٦ .
(١٣) تاريخ التمدّن الاسلامي ١ / ٢١١ .
(١٤) تاريخ الأمم والملوك ١٠ / ٩٨ .
(١٥) المحاسن والمساوئ ص ٥٨٠ .
(١٦) المقامة المكية ص ١٣٥ . وهو في البيت الثالث يقسم بالكعبة .
(١٧) تاريخ التمدن الاسلامي ٢ / ٧٥ .
(١٨) ينظر في أسباب زيادة الثروة تاريخ التمدن الاسلامي ٢ / ١٣٢ ـ ٢١٨ .
(١٩) ينظر في أسباب اضمحلال الثروة المرجع نفسه ٢ / ١١٩ ـ ١٦٨ .
(٢٠) ينظر المجتمع العراقي ص ٢٨ ـ ٣٧ .
(٢١) ينظر العصر العباسي ص ٤٤ ـ ٧٤ والحضارة الاسلامية لتمز ٢ / ٢٠٩ ـ ٢٦٧

(٢٢) العصر العباسي ألأول ص ٤٥ . وقد جاء في الشاهد أصلاً ما يطاق لايطاق .
(٢٣) أسواق بغداد ص ٢٧٤ ، وينظر الفصل الثاني منه .
(٢٤) الأمالي ٢ / ٩٧ ، والوضح : اللبن ، والوشمة : العلامة ، ويقصد هنا الخط وجربّه : الجماعة ، ويريد أنهم متساوون في الكبر ، ونضو : وفل : مهزوم .
(٢٥) المقامة الصورية ٣١٦ - ٣١٧ .
(٢٦) الحيوان ٤ / ٤٥٧ .
(٢٧) ايران في عهد الساسانيين ص ٤٧ .
(٢٨) The Mcdievali Islanic Underworld ١/٣ — ٩
(٢٩) معجم لاروس : مادة Mendiqnt
(٣٠) المقامة الساسانية ص ٥٧٢ - ٥٧٣ .
(٣١) المختار في كشف الأسرار ص ٤٩ .
* "عبد الرحمن بن عمر زين الدين الدمشقي ، مؤلف عربي درس دراسة علمية مستفيضة ، وعاش عيشة العالم الجوّال في جميع بلاد الإسلام ، حتى بلغ الهند ، ورحل إلى حرّان عام ٦١٣ وإلى قونيه عام ٦١٦ ، ثم قصد بلاط الملك المسعود الأرتقي صاحب آمد وحصن كيفا . . . وكتب الجوبري للملك المسعود كتاباً سجّل فيه ما خبر من تدليس وحيل أولئك الذين ابتلاهم في رحلاته بين الأقوام الرحل والدجالين وأصحاب الكيمياء والصيارفة" دائرة المعارف الاسلامية ٧ / ١٦٠ .
(٣٢) ذكره البغدادي في الفرق بين الفرق ص ١٦٢ .
(٣٣) المحاسن والمساوئ ص ٥٨٢ .
(٣٤) حجج النبّوة حاشية في الكامل ٢ / ٣٧ ، وينظر إحياء علوم الدين ٢ / ٢٩٥ .
(٣٥) أحسن التقاسم ص ٤٢٩ .
(٣٦) نشوار المحاضرة ٢ / ١٨٩ .
(٣٧) نشوار المحاضرة ٣ / ٧٨ .
(٣٨) الامتاع والمؤانسة ٣ / ٢٨ .
(٣٩) نسوق على سبيل المثال ما جاء عن تنظيم الفتّوة حيث ذكر أنّ "كل فتى اسمه رفيق ج رفاق ، وأن بين الرفاق صلات متينة بشكل درجي ، ونسبة الواحد إلى الآخر يعبّر عنها بـ "كبير وصغير" أو تستعمل تعابير الأسرة فيقال : أب ، وابن . . . والأعضاء المتصلون بصلة النسب القريب يؤلفون حزباً وبضعة أحزاب تؤلف بيتاً وعلى رأس كل بيت زعيم للقوم ، وعلى رأس المؤسسة كلها يوجد النقيب" انظر المنتقى من دراسات المستشرقين ص ١٩٥ - ١٩٦٥
وأما الشطّار والعيارون فكانت مراتبهم تتسلسل وفق ما يلي : "عريف ، نقيب ، قائد ، أمير" وكل رتبة تكون على عشرة أشخاص . ينظر مروج الذهب ٣ / ٤٠٣ .

وقد أشار الصرّاف إلى أن مراتب الدراويش المكدين كما عرفهم في بغداد هي : "المنتسب ، المريد ، الدرويش ، المرشد ، القلندر ، الرند ، البيد" انظر لغة العرب السنة السادسة ٢ / ٨٦ .
(٤٠) المحاسن والمساوئ ص ٥٨٠ . والقرنان من لا يغار على عرضه والكشخان وتقال بالحاء أيضاً : الديوث وهي معرّبة .
(٤١) المصدر السابق ص ٥٨١ .
(٤٢) نشوار المحاضرة ٢ / ١٦٢ .
(٤٣) المختار في كشف الأسرار ص ٥٤ - ٥٩ .
(٤٤) البخلاء ت الحاجري ص ٤٦ .
(٤٥) البخلاء ص ١٧٣ .
(٤٦) المحاسن والمساوئ ص ٥٨٢ .
(٤٧) المصدر نفسه ص ٥٨٣ .
(٤٨) أحسن التقاسيم ص ٤٢٩ ، ٤٤١ .
(٤٩) لغة العرب السنة السادسة ٢ / ٨٣ - ٨٦ ، وقد أضفنا الواو بين قوسين للربط .
(٥٠) الشلاّق : شبه المخلاة . والعكاز : عصا يحملها المكدي . والكراز : هو كوز صغير ، وقيل هو القارورة . والجراب : وعاء من جلد . والشقبان : بالقاف والكاف" هو ثوب يعقد طرفاه من وراء الحقوين ، والطرفان في الرأس يحش فيه الحشّاش على الظهر" لسان العرب : مادة شكب .
(٥١) ينظر خيال الظل وتمثيليات ابن دانيال ص ١٩٣ .
(٥٢) المقامة الصورية ص ٣١٤ . المقّيف : هو الشحاذ الذي يتبع آثار الناس ، وينسب نفسه ثم يكدي ، والمدروز : هو المكدي الذي يصنع المراوح والتعاويذ ، ويقال للسفلة من الناس : أولاد درزة ، والمشقشق : يطلق ذلك على المكدي الذي يصعد دكّة ويصعد آخر على دكة ثانية ثم يتساجلان الشعر ، ويقال شقشق الفحل : إذا هدر ، والعصفور إذا صوّت ، والمجلوز من المكدين : هو الذي يقرأ فضائل الصحابة فيكدي بها .
(٥٣) نقلاً عن (الظرفاء والشحّاذون) ص ١١٦ .
(٥٤) المختار في كشف الأسرار ص ٤٨ .
(٥٥) البخلاء ص ١١٨ ، ومعجم الأدباء ١١ / ٤٢ .
(٥٦) البخلاء ص ١٢٥ ، ومعجم الأدباء ١١ / ٤٣ .
(٥٧) البخلاء ت الحاجري ص ٣٠٧ .
(٥٨) تنظر عن الزّط دائرة المعارف ١٠ / ٣٤٩ ، وفتوح البلدان ص ٣٦٦ - ٣٦٩ .
(٥٩) فتوح البلدان ص ٣٦٨ .
(٦٠) العبر وديوان المبتدأ والخبر ٣ / ٥٤٦ .

(٦١) البخلاء ص ١١٩ ـ ١٢٠ .
(٦٢) يتيمة الدهر ٣ / ٣٦٨ .
(٦٣) المصدر نفسه ٣ / ٣٦٨ .
(٦٤) المقامة البلخية ص ٢٣ .
(٦٥) البخلاء ص ١٣٣ ـ ١٣٨ .
(٦٦) المحاسن والمساوئ ص ٥٨٢ ـ ٥٨٤ .
(٦٧) الحيوان ٦ / ٤٦٥ .
(٦٨) الظرفاء والشحاذون ص ٩١ ـ ٩٢ .
(٦٩) دم الأخوين ويسمى القاطر "هو صمغ أحمر يؤتى به من جزيرة سقطرى ، ويسمى الأيدع ، ودم التنّين ، ودم الثعبان . ويقال : إنّه دموع شجر كبير ببلاد الهند معروف هناك" نهاية الأرب ١١ / ٣١٧ .
(٧٠) الظرفاء والشحاذون ص ٦٤ .
(٧١) المرجع نفسه ص ٩٥ . ومن أشعار هذا الصنف قول أحدهم بالانجليزية :
"بعدما سرقت ، أصبحت ذاكرتي معطلّة
وارتبكت فطنتي ، ولم أعد قادراً على الغناء ، والحديث
كما تلاشت شجاعتي مثلما تلاشى مرحي
إن بعض الناس هنا كانوا قد رأوني فرحاً مثل الصقر
أتمنى منكم أن تحفظوا هذه القصة في عقولكم
وإني لواثق الآن أن أجد بينكم بعض الأصدقاء
وسوف يقنع كل شخص ـ ولو قليلاً ـ لما أحتاجه
إن مساعدة رجل فقير ـ وبدون دين ـ لعمل رائع"
ننظر مجلّة كلية الآداب العراقية العدد الأول ، مقالة شخصية المكدي عند الجاحظ للدكتورة وديعة طه النجم ص ٩ .
(٧٢) المختار في كشف الأسرار ص ١١٦ . وحشيشة الصباغين : نبت تستخرج منه مادة للصباغة والزاج : ملح كبريتات النحاس ، والفرصاد : التوت الأحمر والعفص : مادة تقع على الأشجار ، يتخذ منها الحبر ، والعفوصة : مرارة الطعم والسماق : ثمر حامض على شكل عناقيد فيه حب صغير يطبخ .
(٧٣) الظرفاء والشحاذون ص ٩١ .
(٧٤) يتيمة الدهر ٣ / ٣٦٥ .
(٧٥) المنتقى من دراسات المستشرقين ص ١٩٠ .
(٧٦) المختار في كشف الأسرار ص ٥٣ ـ ٥٤ .
(٧٧) يتيمة الدهر ٣ / ٣٦٨ .

(٧٨) أورد الثعالبي تفسير بعض هذه التسميات ضمن قصيدة الخزرجي . "الشيشق : التعاويذ والمحرّز : الذي يكتب التعاويذ ، والهادور : كلام الحلقة التي يجتمع الناس للفال ، والمشقّف : هو الذي يكتب الفال بماء النوشادر ، وحافر الطرس : الذي يصنع قوالب التعاويذ والتمائم ، والبركوش : صاحب الفال الذي يدّعي الصمم ، وقرمط : كتب التعاويذ ، وقافة الرزق : هم قوم يتعاطون التنجيم" .

(٧٩) المختار في كشف الأسرار ص ٨٦ .

(٨٠) "الميسراني : إذا كدى على أنه من الثغر ، والمخطراني إذا بلع لسانه وأوهم أنَّ الروم قطعوه ، العثيريون : المكدون بزي الغزاة ، المصطبانيون : الذين يكدون بحجة أنّهم تركوا أهلهم رهائن عند الروم ، القنّاء : الذي يدّعي أنّه كان نصرانياً أو يهودياً فأسلم ، ومثله المقنون ، دهشم : إذا موّه بأنه صائم ، الزنكلة العفر : الذين يضمنون الحج ، أصحاب التجافيف : قوم يأوون إلى المساجد ومثلهم الثامولة ، أصحاب الشقاعات : الذين يحملون وطاء للصلاة" .

(٨١) البزاق : الذي يرقى المجانين ، والشكاك : بائع دواء الار ، والسمان : الذي يعطي دواء السمنة للنساء ، والسنان : الذي يعطي دواء الأسنان ، ودكاك السفوفات : الذي يعطي دواء القولنج" .

(٨٢) المختار في كشف الأسرار ص ١٠٢ .

(٨٣) المرجع نفسه ص ٤٤ . وقد زاد انتشار هذا الصنف من المكدين ، فذكر منهم ابن دانيال في عجيب وغريب : السباع ، مبارك الفيّال ، أبو القطط ، زغبر الكلبي ، أبو الوحش ، شدقم البلاّع ، ميمون القراد ، وثّاب البختياري ، وجرّاح المتبّل .

(٨٤) "المكوّز : هو الذي يقوم في مجلس القاص حيث يأمر أصحابه بالتصدّق على المكوّز ثم يقتسمان المال . والمدّرع : الذي يطلب الهريسة . والمقشّع : المكدي الذي يطوف وعينه على الأرض . و المكبّس : المكدي الذي يفاجئ الرجل ويأخذ منه أي شيء . والمغلّس : الذي يطوف فجراً للكدية . والمستعشي : الذي يدور على أبواب الدروب بين العشاءين . وذو الطوى : الذي يخّر الناس . وشرشر : قامر . والمدّلج : الذي يستدين ما يحتاج إليه ثم يهرب .

(٨٥) المحاسن والمساوئ ص ٥٨٢ .

(٨٦) المختار في كشف الأسرار ص٤٤ .

(٨٧) تاريخ الأمم والملوك ١١ / ٣٤٠ .

(٨٨) مجلة الاستشراق السوفيتي ، مقالة أ ـ تروتسكايا عن لغة المصطلح لفناني وموسيقي آسيا الوسطى بالروسية ٥ / ٢٦٠ .

(٨٩) البخلاء ص ١٢٨ ـ ١٣٠ ، نهر بط : هو نهر بالأهواز ، والقفص : موضع نسب إلى سكانه ، وهم من جبال كرمان ، فيهم شدّة وقسوة وبطش ، وقيقان :

بلاد قرب طبرستان ، وقطر : موضع قرب البطائح بين البصرة وواسط ، وسندان : مدينة قرب السند قريبة من الديبل ، والمولتان : بلد في الهند ، به صنم تعظمه الهند وتحج إليه ، أما الكتيفية ، والخلدية والحربية : فهي كما يظهر من الفرق العسكرية آنذاك ، وأما صخر ، ومصخر ، وناس ، ورأس ومقلاس : فهم من زعماء اللصوص كما يبدو .

(٩٠) شفاء الغليل ص ١٠٩ .

(٩١) الظرفاء والشحاذون ص ٨٧ .

(٩٢) المرجع نفسه ص ٨٧ .

(٩٣) الأحكام السلطانية ص ٢٣٥ . وينظر نهاية الأرب ٦ / ٣٠٣ .

(٩٤) يتيمة الدهر ٣ / ٣٧٦ . وسمّروا : شاهدوا . والقشقاش : الشيخ الطويل اللحية . وذو الوجر : العالم الورع . والقنادر : الضراط . والفطر : مالم ينضج بعد .

(٩٥) البخلاء ص ١٢٧ .

(٩٦) المقامة النيسابورية ٣٠٥ - ٣٠٧ .

الباب الثّاني

أدب المكدين

الفصل الأوّل

تراجم شعراء الكديَة

لم يستطع شعر الكدية أن يحلّق في الآفاق الواسعة كما حلّق الشعر الرسمي ، وهذه سمة فيه نابعة من طبيعة مهنة أصحابه ، واقتصاره في الأغلب على تصوير أحوالهم ، ووصف فئاتهم . ولما كانت فئة المكدين من الفئات الاجتماعية الوضيعة في عرف الكثيرين من أفراد المجتمع ، فقد أهمل شعراؤها ، ولم يحفل بهم إلاّ بعض الأدباء الذين أعجبوا بهذا النفس الجديد الذي سرى في أشعارهم . ولا ننسى في هذا المجال أن الضغط الاجتماعي المترتب على مهنة المكدين أخذ شكلاً أدبياً فقد روّج النقاد للأدب الرسمي ، وفرضوا معايير في الذوق والنقد تعبر عن ذوق الطبقة السائدة التي تنظر إلى أدب المكدين نظرة دونية واستهجان .

ونحن إذ نقدم للقارئ طائفة من شعرائهم فإنّا ننوه إلى الصعاب التي اعترضت البحث ، وما فرضته علينا من مسار خاص في جمع أخبارهم ، والاشارة إلى أشعارهم . فمن ذلك : ضحالة المعلومات الشخصية المدّونة عنهم في المصادر العربية ، أو تضاربها . وهذه قضية لم ينج منها كبار الشعراء والأدباء فما بالك بمكد يفد على المجلس مستجدياً ، فيستظرفه الناس ساعة من

الزمان ، ثم يتركهم وشأنهم فلا يخلّف في أذهانهم سوى انطباع عابر .

وهنا نسجل للصاحب بن عبّاد الفضل الكبير على عنايته ورعايته لبعض الأدباء الذين دوّنوا نتفاً متفرقة عن المكدين ، ويأتي في طليعتهم : الثعالبي والتوحيدي والتنوخي . . . إلخ . ويعد الثعالبي أكثر المؤلفين عناية بأدب الكدية ولكنه أورد نصوصاً شعرية لهم ، وأهمل الجانب الشخصي من حياة شعرائهم ، مكتفياً بإيراد مقدمات نثرية ذات طابع منمق ، لا تخدمنا كثيراً في تتبع سيرة كل منهم .

وكان علينا أن نبحث عن منفذ آخر نستطلع من خلاله أخبارهم وأحوالهم ، فاتجهنا صوب النصوص الشعرية منقبين فيها ومتفحصين . ولا ننكر أننا استخلصنا منها بعض النقاط عن كل شاعر ، ولكن ليس بالقدر الذي نطمح إليه ، لأنَّ شعرهم كشف لنا عن صورة واحدة من حياتهم هي الكدية المشوبة بالمجون ، ولم يكشف عن أحوالهم الشخصية ، وربما كانت رغبة المكدي في طمس معالم هويته الشخصية وراء ذلك . فكان لزاماً علينا ضمن الأطر السابقة أن نتجاوز الكثير من الشعراء لأننا نجهل أسماءهم ، ولا سيما في النصوص التي تنسب إلى المكدين عامة دون تخصيص . كما رأينا ضرورة تجاوز بعض الأسماء الأخرى التي قلّت المعلومات عن أصحابها واكتفينا بذكر أسمائهم . أما ما أثبتناه فهو يمثل أشهر شعرائهم ، وذلك بالوقوف عند إشارات زمنيّة تحدد عصر كل واحد منهم ، وهذا الترتيب غير نهائي فقد تكشف الأيام عن معلومات أكثر دقة ممّا هو بين أيدينا الآن . وهؤلاء الشعراء هم : (أبو فرعون الساسي ، أبو المخفّف ، الأحنف العكبري ، أبو دلف الخزرجي ، الأقطع الكوفي ، محمد بن عبد العزيز السوسي ، أحمد بن مهدي الهيتي ، أبو المعالي الهيتي ، المطّهر بن محمد البصري) ولما كانت هنالك فئة من الشعراءلم تنخرط كليّاً في الكدية ، بل تأثرت بأصحابها ، فقد اكتفينا بذكر أشهر مَنْ تأثر بها عملاً وشعراً وهم : (أبو العيناء ، ابن الحجاج ، ابن سُكّرة الهاشمي) .

أبو فرعون الساسي :

لعلَّ ترجمة أبي فرعون في كتاب (الورقة) لابن الجرّاح أوفى من التراجم الأخرى . إذ وقفنا فيها على اسمه ونسبه العربي فهو "السّاسي التّيمي العَدَوي من عَدِي الرِّباب ، اسمه : شويس أعرابي بدوي قدم البصرة . يسأل الناس بها[١]" وقيل : بل هو مولاهم[٢] . والأرجح أنّه كان منهم . وكان يلقّب بسلمان البصرة . ونسبة الشاعر إلى (الساسي) قد تكون إلى الموضع الذي خرج منه* قبل سكنه البصرة فقد جاء في معجم ياقوت أنَّ "ساسي قرية تحت واسط[٤]" ولكنَّ القدماء لم يتفقوا على نسبته تلك ، فنجد ابن النديم يدعوه في الفهرست (٥) بـ (الشاسي) أما التوحيدي فكان يطلق عليه في الأغلب نسبة (الشاشي[٦]) . ونحن هنا أمام الرسم القديم فالكلمة تقرأ بأشكال مختلفة ، ولا يبقى بأيدينا إلاّ ترجيح بعضها . فإن كان أبو فرعون عربياً فمن البعيد أن يكون من (الشاش) وإن كانت بعض القبائل العربية قد انتشرت واستقّرت في تلك المناطق . ونرجّح عندئذ إحدى القراءتين إما (الشاسي أو الساسي) لأنهما من ديار العرب ، وقد يكون الصواب هو (الساسي) استناداً إلى ما أورده ابن الجراح في الورقة وابن المعتز في طبقاته .

ولم يكن الساسي على وفاق وقبيلته بل كان دائم الشكوى منها ، ويبدو أنه عالة عليها فتنّصلت من حمله ، فهجاها ، وسكن البصرة يطوف على البيوت مستجدياً ، فهو بذلك نموذج بارز للأعرابي الوافد على المدن الذي يتخذ الكدية مهنة له ، وهو قريب من شخصية الحطيئة ، ولو قارنا بينهما في هذا المضمار لبدا لنا السّاسي في كديته ، وشعره صورة منحطة عن الحطيئة ، إذ كان كلاهما يسأل الناس إلحافاً ، متخذاً من الهجاء سلاحاً يصب شواظ ناره على من حرمه إلاّ أن الفرق بينهما شاسع فالحطيئة رغم استجدائه الصريح ظل شاعراً (رسمياً) بمعنى ما ، يدور في فلك المثل العليا السائدة ، ويتصل برؤوس القوم فلا نستطيع أن نعده شاعراً شعبياً كالساسي الذي عاش في قاع المجتمع

بين الفئات المتوسطة والمعدمة .

وكدية أبي فرعون تختلف عمّا عرفناه عند مكدّي المدن من حيل وخدائع فمن خلال أشعاره لم نجد ما يشير إلى ولوجه باب الاحتيال ، بل كان يستجدي الناس صراحة بموهبته الشعرية ولسانه السليط ، مذكراً السامع بفقره ، شاكياً خصاصة أسرته . وقد حاولنا أن نعرف عنها شيئاً بيد أنَّ الذين ترجموا له صمتوا عن ذكرها . وفي هذا المجال تنجدنا أشعاره فمن خلالها نتبيّن أنَّ له زوجاً وأولاداً بينهم ابنتان كانتا تكديان وإياه أحياناً .

وإذا تركنا حياة أبي فرعون جانباً ، وبحثنا عن شعره فإننا نجد ابن النديم يذكر أنَّ شعره يقع في ثلاثين ورقة(٧) ، وقد جمعنا منه ما هو قريب من تحديد ابن النديم ، ولكن لا نظن تحديده لشعر أبي فرعون دقيقاً ، فهو بلا ريب أكثر من ذلك ، لا سيّما أنّه شعر مواقف آنية عابرة .

والسَّاسي يدور في شعره حول ذاته ، فارتبطت أغراضه الشعرية بها . فهنالك تيّار استجدائي يصف فيه حاله ، وخروجه المبكّر وفقره ، وما يحصل عليه من هبات وصدقات ، تتخلّل ذلك ألفاظ ماجنة ، ومواقف خلاعية ستمرّ بنا في دراسة أغراض شعر المكدين ، كما نجد في شعره الهجاء ، وهو مجرّد شتائم ، أما المديح فلا نظنّه كان بارعاً فيه . والواقع أنَّ أبا فرعون لم يكن من فحول الشعراء ، بل كان بدوياً فصيحاً ينظم النتف والمقطعات . والوزن الغالب على نظمه هو الرجز ، وكان يكثر من استعمال المواقف الشعبية ، وينقلها في مواقف شعرية مبسّطة كقوله مثلاً(٨) :

تـفـرّدوا وامـرأتـي قـدامـي   ليس لكم لديَّ من مقام

أنا حمامُ فرج الحجّامِ

والطابع البدوي بيّن في شعره ، فهو يخلو من التكلف والصنعة ، ويأتي عفو الخاطر وصوره قليلة المأخذ . ولا نريد أن نجور على أبي فرعون في أحكامنا ، فقد انطلقنا من خلال ما وجدناه من أشعاره . ولعلَّ الانصاف يقتضي أن نختم حديثنا عنه بما قاله القدماء فيه ، فمن ذلك قول ابن الجرّاح

عنه : "وكانت له أشعار طريفة[٩]" وهو قول منصف أكثر من قول ابن المعتز : "وكان من أفصح الناس ، وأجودهم شعراً[١٠]" فلا اعتراض على فصاحته ، أما تفوقه الشعري فلا نستطيع أن نبت فيه ، فما وصلنا من أشعاره لا يجيز له هذا السبق ولا تلك المكانة .

أبو المخفَّف :

وأما أبو المخفف فهو وإن كان يعيش في العصر نفسه أي في عصر أبي فرعون إلاّ أن أخباره قليلة ونادرة ، وقد ترجم له ابن الجراح في كتاب (الورقة) ترجمة موجزة قال فيها :" عاذر بن شاكر كان في أيام المأمون ، وبعد ذلك ببغداد ، وله أشعار في وصف الخبز . وليس بهذا الآخر الذي كان بسرَّ من رأى في أيامنا[١١]" .

ومن قول ابن الجرّاح نتبيّن وجود شاعرين يحملان الاسم نفسه أحدهما من بغداد والآخر من سامرّاء . وأن شاعرنا هو الأول ، وعصره متقدّم على زمن ابن المعتز وقد حاولنا تتبع أخباره في تاريخ بغداد ، ولكننا لم نعثر له على ترجمة .

ويبدو أن أبا المخفّف كان قريباً من قلوب الناس لظرفه وطيبته ، فقيل فيه "كان ظريفاً طيباً ، شاعراً ، وكان يركب حماراً ، وتركب جارية له حماراً آخر ، وتحتها خرج ، ويدور بغداد ، ولا يمّر بذي سلطان ولا تاجر ، ولا صانع إلاّ أخذ منه شيئاً يسيراً مثل قطعة أو رغيف أوكسرة[١٢]" .

وشعره الموجود بين أيدينا قليل ، وأغلبه قد ضاع لأنَّ ابن الجراح يقول : إنه قد سمع شعراً كثيراً لأبي المخفّف ، ومنه قوله في وصف رغيف الخبز[١٣] :

دعْ عنك لومي ياعذو ... لُ فلستُ أفهمُ ما تقولُ
إنَّ الرغيفَ محبّبٌ ... في الناسِ مطلبهُ جميلُ
لا سيّما إن كان وسْـ ... ـطَ حروفِه عرقٌ نبيلُ

وثلاثةٌ من بعده يُشفى فؤادي والغليلُ

وشعره يمتاز بالسهولة ، ويمكن القول : إنه قريب في سماته من شعر أبي فرعون السَّاسي ، ولانجد فيما أثبت له مدحاً ، ولا هجاء ، ولا غزلاً .

الأحنف العكبري (. . . ــ ٣٨٥) :

يعد الأحنف أوفر حظاً من السَّاسي ، وأبي المخفَّف . فقد ترجم له في أكثر من مكان ، فلم تتضارب المعلومات عنه كما تضاربت في أمر شعراء الكدية الآخرين . وقد اتُفِق على اسمه فهو كما يذكر البغدادي "عقيل بن محمّد ، أبو الحسن الأحنف العكبري ، كان متأدباً شاعراً مليح القول(٤١)" والأحنف صفة تطلق على من به انحراف في قدميه ، فمن الممكن أنْ يكون عقيل بن محمّد مصاباً بعاهة من ذلك كانت من بين دوافعه في احتراف الكدية .

وترجع نسبة العكبري إلى (عُكبرا) وهي كما ذكر ياقوت "بليدة من نواحي دجيل ، قرب صريفين ، وأرانا ، بينها وبين بغداد عشرة فراسخ(١٥)" .

وقد عاش الأحنف متنقلاً كعادة شعراء الكدية ، فسكن بغداد حيناً من الزمان ، ثم انتقل إلى الرّي ، أو تردّد عليهما ، وكان ممّن ينتمون إلى حلقة الصاحب الأدبية فيها ، وكانت الرّي ، تضم مصطبة للمكدين ، وقد أعجب الصاحب بالأحنف كثيراً ، وأثنى عليه في أكثر من مقام .

والمعلومات الشخصية عن حياته ، وأسرته معدومة فلا نعرف متى ولد وإلى من ينتمي . أما وفاته فكانت سنة (٣٨٥) حسب ما أورده أبو الفداء ، فقد أدرج اسم العكبري بين الأعيان الذين ماتوا فيها ، وعرّفه(١٦) بإيجاز موردا قطعتين شعريتين له ، وصفة الأعيان التي أطلقها أبو الفداء على العكبري تعدّ إطراءً كبيراً ، وهذا أمر يثير التساؤل والاستفسار ، ولا نظنّ أبا الفداء يقصد المكانة الاجتماعية بل الشعرية ، أو يكون قد أدرج اسمه بين الأعيان دون

اهتمام لما يترتّب على ذلك من استنتاجات . ومهما يكن من قلّة أخبار الأحنف فهو بشهادة من ترجموا له من أكبر شعراء الكدية ، قال عنه الثعالبي : "شاعر المكدين وظريفهم ، ومليح الجملة والتفصيل فيهم[١٧]" ، كما احتفظ الثعالبي بتقريظ الصاحب بن عبّاد للأحنف وهو قوله : "لو أنشدتك ما أنشدنيه الأحنف العكبري ـ وهو فرد بني ساسان اليوم بمدينة السلام ، وحسن الطريقة في الشعر ـ لامتلأت عجباً من ظرفه ، وإعجاباً بنظمه[١٨]" .

وقد اتكأ بعض المحدثين من الباحثين على تلك الأقوال ، ووقفوا عند مقاطع من شعر الأحنف لاستخلاص مكانته في عالم الشعر ، واستنباط قيمه وأخلاقه . ولمّا كانت دراساتهم غير شاملة فقد أطلقوا أحكاماً عامة فيها تناقض لما عرف عنه . ونسوق مثالاً على ذلك دراسة الباحث العراقي عبد اللطيف الراوي للمجتمع العراقي في القرن الرابع . فقد وقف عند الكدية ، وأشار إلى بعض أعلامها ومنهم الأحنف فقال :

"إن الأحنف كما يبدو من خلال أقواله ذو همّة عالية ، ومشاعر مرهفة ، ونفس أكبر من أن تكون نفس رجل مكد ، ولا أظنني أجافي الواقع إن قلت : إنه أكبر من طبقته وأسمى منها ، فهو في الأقل بقي يشعر بإنسانيته ، ووجوده ، ولم يدع مثلما دعا أبو دلف إلى الانسلاخ من عالم الوعي والشعور بالوجود ، ولبس وجه جديد فيه كل معالم المهانة والمخرقة والدجل[١٩]" . إن مَنْ يقارن بين سيرة الأحنف وبين حكم الراوي السابق يعجب أشد العجب لهذا الاستنتاج ، وذلك التعميم الذي كان أكبر من همّة الأحنف ، وأي همة سامية عرفناها له ؟ وكيف جاز للراوي القول إنَّ المكدين فقدوا إنسانيتهم ، واحتفظ بها الأحنف ؟ ترى ما مظاهر تلك الإنسانية عنده ؟ هذه تساؤلات لو أجبنا عنها لوجدنا الصفات التي أطلقها الراوي على الأحنف لاتمت إلى الواقع بصلة ، ولعلّ في أشعار الأحنف خير حجّة على ماكان يقوم به من مخرقة ، وتمويه واحتيال ، شأنه في ذلك شأن أقرانه من المكدين ونقتطف من أشعاره قوله [٢٠] :

ولستُ مكتسباً رزقاً بفلسفةٍ   ولا بشعرٍ ، ولكن بالمخاريقِ
والناسُ قد علموا أني أخو حيلٍ   فلستُ أنفق إلاّ في الرَّساتيقِ

ونقارن اعتراف العكبري بما نفاه عنه الراوي ونقول : إن العكبري قد مخرق وموّه واحتال وكذب ، ولمّا كشف الناس أمره رحل إلى البسطاء من سكان القرى والأرياف ليخدعهم ويبتز أموالهم بحيله وأباطيله وهو القائل أيضاً[٢١] :

قد طلبتُ الغنى بكل ارتيادٍ   واحتيالٍ ما بين هزل وجدٍّ
فأبى اللّه أنْ أكونَ غنياً   ما احتيالي ، والنحسُ يطردُ سعدي

ولو جاز لنا نستهل الحكم لرأينا في الأحنف رجلاً ذا همة متوانية ، فأبياته السابقة تدعم هذا الرأي ، ولكن مالا نريد الوقوع فيه من خطل القيم والاستنتاج يجعلنا ندرك الحالات النفسية المتبدلة التي كانت تعتلج في نفسه ، من تمرد واستسلام ، ورقة أو غضب ، ومعرفتنا بأطوار حياة المكدي ينقذنا من تغليب صفة من صفاته على ما سواها فيأتي حكمنا مبتسراً ناقصاً .

للأحنف ديوان شعر ذكره البغدادي ، وابن الجوزي ، وأبو الفداء[٢٢] ، لا نعرف عنه شيئاً فمن الجائز أن يكون مفقوداً ، أو مطموراً بين أكداس المخطوطات ، وهنالك قصائد ومقاطع شعرية للأحنف ، أو مطموراً بين أكداس المخطوطات ، وهنالك قصائد ومقاطع شعرية للأحنف ، بقيت متناثرة في بطون الكتب الأدبية وهي تعدّ غيضاً من فيض ، وهو يصوّر في شعره "آلامه ، وبؤسه ، ويشكو غربته ، وتشرده وقلّة رزقه ويسجّل أيضاً احتجاجاً على ظلم المجتمع وقسوته[٢٣]" كما يمتاز شعره بالسهولة والوضوح والابتعاد عن التكلّف ، وهو حافل بمشاعر المذّلة والانكسار .

أبو دلف الخزرجي :

لا تقّل شهرته عن شهرة الأحنف العكبري ، فقد كان يجمعهما بلاط

الصاحب وهو أيضاً ممّن تعرّضوا للإهمال ، فلم يأبه له مؤرخو الأدبّ ، فقّلت أخباره ، وتبعثرت بحيث يقف الباحث أمام نقاط متناثرة عن حياته قلّما تترابط زمنياً ، وقد اتفقت المصادر على اسمه ونسبه فهو : "مِسْعر بن مهلهل الخزرجي اليَنْبُعي ، شاعر عربي ، ورحّالة ، وعالم بالمعادن[٢٤]" بهذا الاختصار الشديد قدمته لنا دائرة المعارف لا جرياً وراء الاختصار بل لقّلة أخباره ، والمصادر العربية لا تعطينا ما يشفي الغليل عن ولادته وحياته وأسرته ، إنّه كالشهاب يسطع قليلاً في أفق هذا البلد أو ذاك ، ثم يختفي تاركاً أثره ، ولكنّه لا يتلاشى إذ نراه في مكان آخر يجوب أصقاع الأرض ، لا يكلّ ولا يملّ .

وقد استقرّ لدى الباحثين : "أنَّ تاريخ ولادته ووفاته غير معروفين على وجه التقريب[٢٥]" ذلك أنَّ حياته مجهولة تماماً قبل ظهوره في بلاط نصر بن أحمد الساماني سنة (٣٣٠) ، ويشير الثعالبي في عبارة سريعة إلى عمر أبي دلف فيقول إنّه ممّن : "ختّق التسعين في الإطراب والاغتراب ، وركوب الأسفار الصعاب[٢٦]" ولكنّه كعادته في تنميق الكلام يكتفي بالإشارة ، ويهمل التاريخ الحقيقي لولادة الخزرجي أو وفاته . ويمكن القول دون جزم : إنَّ الشاعر عاش ما بين (٣٠٠ - ٣٩٠) أو ما يزيد قليلاً استنتاجاً من عبارة الثعالبي ، ومن تاريخ وفيّات الأمراء والوزراء الذين اتصل بهم أبو دلف أمثال : نصر بن أحمد الساماني ، وعضد الدولة ، وابن العميد ، والصاحب بن عبّاد ، فقد جاءت وفيّات هؤلاء ون سنة (٣٨٥) وهو ما يمكن قوله أيضاً عن الشعراء والكتاب الذين التقاهم ومنهم : الأحنف العكبري وابن النديم والتوحيدي .

والمشكلة الأخرى التي تصادفنا في سيرة أبي دلف ترتبط بانتمائه الجنسي ، وليست هناك أدلّة صريحة تحدّد أصله وبلده ، وما نجده من نسبة الشاعر إلى (الخزرج) وهم من القبيلة العربية المعروفة أو نسبته لـ (يَنْبُع) وهي مدينة في شبه الجزيرة العربية ، قد يكون انتحالاً ادّعاه أبو دلف ليخفي حقيقة أمره ، فمن يقرأ هذه النتف الصغيرة عنه يدرك أنَّ شخصية الخزرجي شخصية غامضة ، وأخباره لا توحي بالصدق ، وربما كان الخزرجي مسؤولاً عن التمويه

والأضطراب الذي دار حول شخصه . وقد ذكر ابن العميد أنَّ أبا دلف كان يدّعي بنوة محمّد بن زكرياء من ابنته ، لكنه كذبّه في دعواه قائلاً : "وقد شاهدت محمّداً وما خلّف بنتاً . . . ولو كانت له بنت ، وولدت ابناً ، لم يكن أنت ذاك للغوائل المجموعة فيك[٢٧]" وقد استنتج المستشرقون الذين كتبوا عن أبي دلف : أنَّه عربّي معتمدين على ما ورد في بطون الكتب العربية ، وعلى طبيعة اسمه ونسبته فهو كما أسلفنا ـ مِشعر بن المهلهل ، وهذه الأسماء حتى وقتنا الحاضر موجودة ومنتشرة في وسط الجزيرة ، وهي تنّم عن جذوره العربية الأصلية كما تؤكد نسبته : الينبعي ، والخزرجي على أنَّ أصول أبي دلف مرتبطة بمرفأ يَنْبُع على البحر الأحمر ، وبقبيلة الخزرج المعروفة جيداً في عهد النبي محمد ص . وليس بين أيدينا ما يجعلنا نرفض هذا الرأي سوى الشّك المبني على غموض حياة أبي دلف ، فلقد وضعه الثعالبي في قسم الشعراء الذين وفدوا على الصاحب من الآفاق ، ثم ترجم له الباخرزي المقتول سنة (٤٦٧) في طبقة (شعراء البدو والحجاز[٢٩]) وما نظنّه هو أنَّ الباخرزي اعتمد على نسبة الخزرجي إلى ينبع كما جاءت عند الثعالبي .

ولا نريد أنَّ نضع القارئ في دوّامة من الاضطراب فيما يخص نسبة أبي دلف ولكنَّا نعود مرّة ثانية إلى الأقوال السابقة برية وشكّ ، والسبب في ذلك يرجع إلى حياة أبي دلف وسلوكه ، وماكان يصدر عنه من طفرات غريبة تثير التساؤل والاستفسار ولنأخذ هذه الأبيات التي جاءت على لسانه إذ يقول[٣٠] :

فـإنْ أظـفـر بـآمـالـي ... شـفـيـتُ غـلّـه الـصـدرِ
وألمـــتُ بـأوطــانـي ... قـويَّ الـنـهـي والأمـرِ
وقـد تـخـفـق فـوقـي عــ ... ـزّةً ألـويـةُ الـنـصـرِ

لقد ذكر الخزرجي الرايات التي تخفق فوق رأسه ، ولا ندري أكان جاداً فيما قال أم كان يحلم بوطن ، وسيادة ، وجاه عريض ؟ ولا ندري أيضاً إن ظلت تلك الأمنيات حلماً جميلاً يعيشه الشاعر هروباً من واقعه المر ، أم تحقق

له شيء مما كان يصبو إليه ، ولقد كان من الممكن أن نقطع الشك باليقين لو كانت المصادر التي تحدثت عنه قد وضحت هذه الناحية أو فصّلت القول فيه .

لقد كانت شخصّية أبي دلف فذّة غريبة ، فهو شاعر مكدٍ وعالم بالمعادن والحشائش ، وجغرافيّ وطبيب ، وتلك صفات كان من الممكن أنْ تجعل منه رجلاً مرموق المكانة ، ولكنَّه أخفق فاتخذ لنفسه فلسفة خاصة ، تقوم على التلوّن ، والتغيّر وخلط الجد بالهزل .

وفي وثيقة أثبتها التوحيدي - وهي كتاب ابن العميد إلى أبي دلف - نطّلع على مواقفه وأخلاقه إذ كشف ابن العميد صفحات مجهولة في سيرة أبي دلف . ولولا طابع التحامل والمبالغة فيه لكانت من أدقّ الوثائق عنه ، ولكنَّ ابن العميد أهمل جزءاً من أخلاق الرجل ، وسلّط لسانه في كشف مثالبه وعيوبه ، ومن ذلك قوله لأبي دلف معاتباً وموبخاً : "لأنك مشهور بقحة ، ومذكور بسلاطة ، ومعتاد للبهت ، وجار على الكذب[٣١]" ثم استطرد إلى ذكر عيوب أخرى ألصقها بأبي دلف منها قلّة الوفاء والتنكّر للأصحاب . ومهما يكن موقف ابن العميد فتلك الصفات قد تكون بعض أخلاق الخزرجي ولكنَّه يمتلك صفات أخرى ، إذ نجده في مواطن كثيرة يسمو فوق الأحقاد بقلبه الكبير ، ويحرص على دوام أسباب المودّة ، ويغفر زلاّت الصديق ، وهذا ما يمكن استنتاجه من الخبر التالي إذ يقول التوحيدي : "سمعت أبا دلف الخزرجي يقول : أنا أستجفي الشاعر الذي يقول :

واللّه لا كنْتَ في حسابي	إلاّ إذا كنتُ في حسابكْ
فإنْ تزرني أزرْكَ أو إنْ	تقفْ ببابي أقفْ ببابكْ

وكان يقول : ما هذه الغلظة والفظاظة ، وما هذه المكايسة والمصادفة . أفليس لو قابلك صاحبك بمثل هذا الأمر وقف الأمر بينكما ، وانتكث حبل المودّة عنكما ، ودبّت الشحناء في طيّ حالكما[٣٢] .

وكان أبو دلف يظهر تشيّعاً في مذهبه الديني ، ولا نظن ذلك بتأثير نزوله في بلاط الصاحب ، وإنّما كان عن قناعة ذاتيّة جعلته يمسك عن هجاء زعماء

الشيعة ، وغالباً ما كان يكتفي باللوم والعتاب ، مشيراً إلى احترامه للنبيّ وآله ، فقد قال لأبي عبد اللّه العلوي معاتباً[٣٣] :

لولا النبيُّ محمّدٌ ووصيّةُ ثم البَتُولُ
لعلمتَ أني شاعرٌ أسِمُ الرجالَ بما أقولُ
لكنني أعرضتُ عن ذاكَ الحديثِ ، وفيه طولُ

ويبدو أنّه لا يقرّ بمذهب الاعتزال ، ويرفض حرية الإرادة والاختيار . ولعلّ حياته خير مثال عما يشعر به من تناقض بين الإرادة والاختيار ، ولو أُتيح له أنْ يختار لما كان مكدياً مشرّداً ، وقد أعرب عن رأيه وقناعته في هذا الموضوع بوضوح فلم يجامل الصاحب بن عبّاد بل قال يغمز من قناته[٣٤] :

يا بنَ عبّادِ بنِ عبّا سِ بَنِ عبدِ اللّه جِزْها
تنكرُ الجبرَ. وقد أخـ ـرجْتَ في العالم كُرْها

وكان لأبي دلف اتصالات بكبراء عصره ، يقّربونه فيرتفق بخدمتهم ولعلّ أوسع اتصال عاد على الأدب والعلم بالنفع الكبير هو اتصاله بنصر بن أحمد السامانّي ، حيث انطلق أبو دلف إلى بلاد الصين برفقة الوفد الذي زار نصراً ، وأثمرت هذه الرحلة رسالتين جغرافيتين ، كما كانت له زيارات لبلاط عَضُد الدولة البويهي ، ولبلاط ابن العميد ، ولكنَّ أوثق علاقة ربطته مع ولاة الأمور في زمانه هي تلك التي قامت بينه وبين الصاحب بن عبّاد ، وعندما ترجم الثعالبي لأبي دلف أشار إلى تلك العلاقة فقال : ”وكان ينتاب حضرة الصاحب ، ويكثر المقام عنده ، ويكثر سواد غايته ، وحاشيته ويرتفق بخدمته ، ويرتزق في جملته ، ويتزوّد كتبه في أسفاره فتجري مجرى السفاتج في قضاء أوطاره[٣٥]“ ومن هذا القول نتبيّن مدى اهتمام الصاحب بأبي دلف ، وعنايته به في حلّه وترحاله . وعند هذه النقطة تنقطع أخبار أبي دلف فلا يرد اسمه بعد علاقته بالصاحب ، ولا يعرف له مكان .

أدبــه :

ومثلما كانت أخبار سيرته مبعثرة وقليلة ، فكذلك تناثرت المعلومات وشحّت عن أدبه ، إذ امتدت إليه يد الضياع والإهمال ، ويبدو أنَّ أبا دلف كان ناثراً بليغاً وله في ذلك رسالتان جغرافيتان في النثر سيرد الحديث عنهما فيما بعد . ويمتاز أسلوبه النثري بالطلاوة واليسر والوضوح ، وقد ابتعد فيه عن التكلّف والصنعة فالعبارة تجري دون عناء أو تكلّف ، وتعبّر عما يريد وصفه بدقّة وإشراق .

وإذا كانت تلك مكانة أبي دلف في النثر إلاّ أنَّه اشتهر بشعره لا سيّما في المصادر العربية ، فهو كما يذكر الثعالبي : "شاعر كثير الملح والظرف . . . ضرب صفحة المحراب بالجراب في خدمة العلوم والآداب[٣٦]" ولكنَّا بعد ذلك لا نقف على تحديد لكمية شعره ، وماهو موجود قليل إذا ما قيس بشاعريته ،ويمكن القول : إنَّ بعض الالتباس قد حصل بين أبي دلف العجلي وبين أبي دلف الخزرجي ، فكان بعض القدامى يذكرون المقطع الشعري ، ثم ينسبونه إلى أبي دلف دون تحديد أو تمييز ونسوق مثلاً الأخبار ، والأشعار التي أوردها التوحيدي في مثالب الوزيرين ، وفي الصداقة والصديق ، والبصائر والذخائر ومنها قول أبي دلف[٣٧] :

لستُ لرَيحانٍ ولا راحٍ	ولا على الجيرانِ نوّاحِ
بلى إذا أبصرتني قائماً	فبين أسيافٍ وأرماحِ
ترى فتى تحتَ ظلالِ القنا	يقبضُ أرواحاً بأرواحِ

فالتوحيدي لم يحدد صاحب الأبيات بدقّة ، لأنَّ اسم أبي دلف وحده يضعنا أمام احتمال أنَّ تكون للعجليّ أو للخزرجي ، فهي تحمل بعضاً من روحيهما . وقد وقع ضحيّة هذا الغموض الدكتور ابراهيم الكيلاني ، فحسم الأمر ناسباً الأبيات للخزرجي ثم ورد ذكر الخزرجّي في موقف آخر ، فأفرد له الكيلاني ترجمة هي للعجلي[٣٨] .

الأقطع الكوفي :

لانعرف عنه سوى أصله ، فهو من الكوفة من أولئك المكدين الذين وفدوا على الصاحب ، فعاش في بلاطه .

وسيرة حياة الأقطع غامضة ومجهولة ، ويستدّل من اعترافاته أنّه سَيء الماضي إذ جُمعت المفاسد في شخصه كاملة ، فمن ذلك قوله : "إنّي رجل قطعت في اللصوصية ، فما قولك في لصّ مقامر ؟ أقود وألوط ، وأزني ، وآثم ، وأضرب ، وليس عندي من خيرات الدنيا شيئ ، لأنّي لا أصلّي ، ولا أصوم ، ولا أزّكي ، ولا أحج . ونشأتُ في المساطب والشطوط ، والفرض ، والمواخير ، ومشيت مع البطّالين سنين وسنين ، وجرحت وخنقت ، وطررت ، ونقّبت ، وقتلت ، وسلبت ، وكذبت ، وكفرت ، وشربت ، وشابكت ، وساكنت ، وماحكت ، ودامكت ، ولم يبق في الدنيا منكر إلاّ أتيت ولا خنا إلاّ ركبت(٣٩)" .

وكان الأقطع قد عاش حيناً من الزمن في بلاط الصاحب كما أسلفنا ، ويبدو أنّه امتاز بشخصيّة قادرة على التأثير في نفوس الآخرين فقد قال عنه التوحيدي : "وكان الكوفّي هذا مع ما وصفناه طبّاً ، مليحاً ، نظيفاً ، ظريفاً ، فصيحاً(٤٠)" .

ويشير التوحيدي إلى أنَّ الصاحب "كان يتعلّم منه كلام المكارين ، ومناغاة الشحاذين وعبارة المغامرين(٤١)" وفوق هذا وذاك فللأقطع صوت شجيّ مطرب إذ كان الصاحب يطالبه" بأنْ يحفظ قصائده في أهل البيت ، وينشدها الناس على مذهب النوح ، وكان يعطيه على كل بيت درهماً ، وإذا لم يحكم ضربه لكلّ بيت بعصا عجراء فكان الأقطع المسكين كل يوم يُضرب(٤٢)" ويعلّق التوحيدي على ذلك مستفسراً عن سرّ عجز الأقطع ، وقبوله العقاب باستمرار ، وقد كان بمقدوره أنْ يحفظ قصائد الصاحب وينشدها للناس فيتخلّص من شره ، فكان ردّه "واللّه لو ضربني بكلّ عصا في

الأرض كان أخفَّ عليّ من حفظ شعره الغث ، وانشاد قافيته الباردة[٤٣]"
وهذا النقد لشعر الصاحب يرضي التوحيدي ويشفي غليله دون شكّ .

ولا نكاد نعثر على ما يرشدنا لتتبّع أخباره بعد اتصاله السابق بابن عبّاد، بل ولا نستطيع الحديث عن شعره لأنه ليس بين أيدينا نماذج تغني كلامنا عليه .

محمّد بن عبد العزيز السوسي :

شأنه كشأن أقرانه من شعراء الكدية ، إذ كان عرضة للإهمال والنسيان ، ومما قاله الصفدي في تعريفه : "محمّد بن عبد العزيز ، أبو عبد الله السُّوسي ، ثم البصري كان ظريفاً ماجناً ذكر أنّه ورث مالاً جزيلاً من أبيه ، فأنفقه في اللّهو واللعب ، والعشرة فافتقر . وله القصيدة السايرة التي أولها :

الحمد لله ليسَ لي بَخْتُ ولا ثيابٌ يضمّها تختُ

كان في الموصل سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة[٤٤]" .

والسُّوسي نسبة إلى (السُّوس) وهي بلدة بخوزستان[٤٥] وقد وضعه الثعالبي في عداد شعراء فارس والأهواز ، واحتفظ له بجزء من قصيدته المذكورة مشيراً إلى أنّه "أحد شياطين الإنس ، يقول قصيدة تربي على أربعمائة بيت في وصف حاله وتنقّله في الأديان ، والمذاهب والصناعات[٤٦]" وقصيدته مفقودة الآن ، وقد زعم محمّد عبد الهادي أبو ريدة[٤٧] واهماً أنّها موجودة بكاملها في يتيمة الدهر ، لكنَّ الحقيقة غير ذلك تماماً ، فالثعالبي أثبت منها ستة عشر بيتاً في يتيمته ، وأورد بيتاً آخر في كتابه (الكناية والتعريض) وهي تعطينا على أقل تقدير تصوراً عن موضوع الكدية والتسوّل من وجهة نظر فردية ، لأنّها تركّز على ماقام به الشاعر من حيل وأباطيل ، فتختلف بأسلوبها في هذا المنحى عن قصيدتي العكبري والخزرجي . ومنها نقتطف قوله[٤٨] :

سلكْتُ في مَسْلكِ التصوّفِ تنــ ــميساً فكم للذيولِ قصرْتُ
سوَّيتُ سجادةً بيومِ وأحــ ــفيتُ سبالاً قد كنتُ طوّلتُ

ثم كثبتُ العطوفَ حتى بتد بيـري بـينَ الـرؤوسِ ألَّـفـتُ
حتى إذا رُمْتُ عطفَ بَغْل على عِزس عكستُ المُنى وطلّقتُ

ويبدو أنَّ أحد أصدقاء السوسي قد لامه على ما فرط بنفسه في قصيدته تلك ، فكان ردّه كما رواه الصفدي "اسمع عذري في ذلك ، وما كان من خبري حتى عملت هذه القصيدة . فإنّي ورثت عن أبي مالاً جزيلاً ، فلم أدع فنوناً من اللعب والولع ببغداد إلاّ دخلت فيها قبيحاً وجميلاً ، وعاشرت الملوك والرؤساء ، والخاصّة والعامة حتّى لم يبق لي درهم ولا دينار ، ولم يبق لي أثاث ولا عقار ، فخلوت بنفسي ، وقلت : أنا شاعر ، وإنْ لم أعمل شعراً أختلب به قلوب الخاصة والعامة لم يكن لي ذكر ، فعملت هذه القصيدة ، فنفقت على الناس ، وطلبت ، وكان سبب ذكري في كل محفل ، وانتشار اسمي في كل نادٍ أو مجلس(٤٩) .

ولا نكاد نعرف عن حياة السوسي وأشعاره أكثر من ذلك وهو وإنْ كان معاصراً للأحنف العكبري ولأبي دلف الخزرجي إلاّ أنّه ليس بين أيدينا ما يوضّح فيما إذا كانوا قد التقوا ، فمن الجائز أن يكون قد جمعهم بلاط الصاحب أو اي=بن العميد لأنّهم عاشوا في زمن متقارب ومكان متجاور .

أحمد بن محمد الهيتي :

ذكره الصفدي في كتابه الوافي فقال : "أحمد بن محمد الهيتي عارض بقصيدته التائيّة القصيدة التائيّة التي للسُّوسي . . . وقصيدة ابن مهدي ثمانمائة وأربعون بيتاً أولها :

لحا الـعـاذلُ إذ بـتُّ علـى الـفـقـرِ وأصبـخـتُ
ومـا نـلـتُ الـغـنـى حـتـى يقولُ الناسُ : أفلستُ(٥٠)"

وعدا هذه الإشارة التي وردت عند الصفدي لم نجد له ذكراً . وقد اعتمد على ذلك الباحث علي الخاقاني فأفرد للهيتي ترجمة صغيرة في كتابه

(شعراء بغداد من تأسيسها حتى اليوم ، لم يضف فيها شيئاً . وقد علّق على ضياع قصيدة الهيتي مبيناً أنَّ "فقدان هذه القصيدة الكبيرة لهذا الشاعر العراقي من الخسارات الأدبية[٥١]" .

ولما كنّا لا نعرف أكثر مما سبق عن الهيتي فإننا لا نستطيع تحديد حياته ، إلاّ أننا نعتقد بأنّه قد عاصر السوسي فهذا ما يمكن استخلاصه من فكرة المعارضة ، وإنْ كان ذلك لا يشكل رأياً قاطعاً .

أبو المعالي الهيتي :

وعند ذكر هيْت البلدة الواقعة على ضفاف نهر الفرات قرب بغداد ، نقف عند شاعر آخر نسب إليها هو "أبو المعالي الهيتي ، محمّد بن محمّد بن علي الفارسي[٥٢]" ومن خلال ترجمة الصفدي له عرفنا اسمه وبلده وأصله الفارسي كما عرفنا امتهانه للكدية فقال عنه الصفدي : "أبو المعالي الهيتي شاعر اجتدى بالشعر ، كتب عنه أبو طاهر السلفي ببغداد والحلة سنة سبع وتسعين وأربعمائة ومن شعره رواية السلفي :

صرمَتْ بلا ذنبٍ حبالَكَ زينبُ   وتجرَّمَتْ ، وتقولُ : أنتَ المذنب[٦٣]"

وقد نقل هذه الترجمة علي الخاقاني في كتابه (شعراء الحلّة والبابليات[٥٤]) ، دون زيادة أو نقصان . وليس بين أيدينا الآن ما نضيفه عن هذا الشاعر .

أبو المكارم المطهّر بن محمّد البصري :

لا يخفى علينا أنَّ مدن العراق صدّرت أعداداً هائلة من المكدين ، وحسبنا من ترجمنا لهم بهذا الفصل . وأبو المكارم مكدٍ من البصرة أهمله الأدباء واستدركه الثعالبي في تتمّة اليتيمة ، فقدَّم لنا نتفاً يسيرة عنه ، إذ ألمح إلى أنه "أحد من طوّف في الآفاق ، ولا رحلة له إلاّ الرجلة ، ولا حرفة إلاّ

شحذ المدية في الجِدية[٥٥]" .

وأخباره قليلة ، فلا نكاد نعرف عنه شيئاً سوى ماذكره الثعالبي . وشعره مفقود أيضاً فليس بين أيدينا إلاّ النزر القليل منه ، ويفهم من كلامه أنّه كان متبرماً بالشعر فقال عنه الثعالبي : "وهوشاعر سريع الخاطر كثير النوادر في الجد والهزل وهو القائل :

رَأيتُ الشعرَ للساداتِ عزاً ومنقبةً ، وصيتاً وارتفاعا

وللشعراء هوناً ، وانخفاضاً ومجلبةً لذّلٍ ، واتضاعا[٥٦]"

وله مقاطع نثرية تدل على ذكائه وبلاغته ، ومنها قوله عن بعض الرؤساء : "حضرته عوذة من الفقر ، وطلعته أمان من الزمان ، وشكا بعضهم فقال : توقّعت إيجاباً فلم أر إلاّ حجّاباً وإعجاباً ، وذكر آخر فقال ما هو إلاّ ثقل الدين على وجع العين[٥٧]" والأقوال السابقة تحمل روح رجل مكد ، وتعبّر عن سخرية مرّة انطوت عليها جوانح البصري .

طائفة من شعراء الكدية مِمَّنْ قلّت أخبارهم :

ونذكر ممّن يمكن أنْ ينضوي تحت لواء هذه الطائفة أبا اليَنْبُغي ، وهو شاعر من طبقة أبي فرعون السّاسي له ترجمة موجزة في طبقات الشعراء[٥٨] ، وهنالك شاعر آخر عاش قريباً من أبي دلف الخزرجي هو أبو علي الهائم ، واسمه أحمد بن علي المدائني وكان قد عاش بعض الوقت في بلاط عَضُد الدولة ، وحياته غامضة ، ويبدو من أخباره أنّه شارك في تدبير بعض الأُحداث السياسية آنذاك[٥٩] . ولا يفوتنا ونحن نتحدث عن هؤلاء الشعراء أنْ نذكر ابن قشّيشا فهو كما يذكر التوحيدي "صاحب مسطبة المكدين بالرّي[٦٠]" ولا نعرف شيئاً عن حياته ، وأشعاره قليلة ، وقد ذكر التوحيدي أنَّ الصاحب بن عبّاد كان يلهج بها ، ويردّدها باستمرار .

شعراء تأثروا بالكدية :

بعد عرضنا لأشهر شعراء الكدية ، وجمع الشذرات المتفرقة عنهم نرى أنّه من الضروري استكمال هذا الجانب بذكر طائفة أخرى تضاربت الأقوال فيها ، أو بالأحرى لم تتضح بشكل جلّي . إلاّ أننا نلحقهم بشعراء الكدية لأننا وجدنا أكثر من إشارة تدلّ على قرعهم باب الكدية ، كما نجدهم قد استخدموا ألفاظ المكدين ومصطلحاتهم في أشعارهم ، وكلّ تلك المؤشرات تجعلنا نأخذ بموقف التأثّر لا بموقف الاحتراف فيما يخص علاقتهم بشعراء الكدية ، ونماذج هذا التيار كثر منهم أبو الشمقمق[٦١] الشاعر الشعبي المشهور ، وسنكتفي هنا بترجمة أبي العيْناء ، وابن الحجاج وابن سُكّرة الهاشمي .

أبو العَيْناء :

هو أحد من ضربوا في الكدية بسهم ، واسمه" محمّد بن قاسم ، وقيل : بن خلاّد ابن ياسر بن سليمان الهاشمي بالولاء[٦٢]" . وقد نشأ أبو العيناء في البصرة ، وعاش في عهد المتوكل ، ونادمه حيناً من الوقت ، وكان أبو العيناء أعمى ، ونظنّ أنّ اصابته بهذه الآفة وراء استجدائه ولدينا أكثر من إشارة يمكن أنْ يفسر مضمونها بأنّه كان في عدد المكدين فمن ذلك قول المبرِّد : "إنّما صار أبو العيناء أعمى بعد أنْ نيّف على الأربعين ، وخرج من البصرة ، واعتلّت عيناه فرمي فيهما بما رمي ، والدليل على ذلك قو أبي علّي البصير* :

قد كنْتُ خفْتُ يدَ الزما	نِ عليكَ إذْ ذهب البصرْ
ولم أدرِ أنّـكَ بـالـعـمـى	تُغْنَى ، ويفتقرُ البشرْ[٦٣]"

فالبيت الثاني واضح الإشارة ولعلّ أبا عليّ لمحّ إلى استجداء أبي العيناء بالعمى دون أنْ يصرّح . ونتجاوز تلك الإشارة إلى أخرى أكثر وضوحاً ، إذ

أورد ياقوت أنَّ أحدهم قال لأبي العيناء معرّضاً به : "كم عدد المكدين في البصرة ؟ فقال له مثل عدد البخّائين ببغداد[٦٤]" كما ساق لنا ياقوت حادثة أخرى تدّل على كدية أبي العيناء ، فقد دخل يوماً على ابن ثَوَابَة* "عقب كلام جرى بينه وبين الوزير أبي الصقر بن بلبل ، وكان ابن ثَوَابة قد تطاول على الوزير فقال له أبو العيناء" بلغني ما جرى بينك وبين الوزير ، وما منعه من استقصاء الجواب إلاّ أنَّه لم يجد فيك عزّاً فيضعه ، ولا مجداً فينتقصه وبعد فإنه عاف لحمك أنْ يأكله ، واستقَّل دمك أنْ يسفكه . فقال ابن ثَوَابَة : وما أنت والدخول بيني وبين هؤلاء يا مكدي ؟ فقال : لا تنكر على ابن ثمانين قد ذهب بصره ، وجفاه سلطانه ، أنْ يعوّل على أخوانه ، فيأخذ من أموالهم[٦٥] . والنص السابق واضح فيما نذهب إليه ، فأبو العيناء لم ينكر كديته ، ولكنّه اعتذر عمّا هو فيه بالعمى والحاجة .

ولو نبذنا الأخبار جانباً باحثين عن مظاهر الكدية في أدبه لوجدنا بعض رسائله تكشف عن أسلوب استجدائي واضح ، وكذلك أشعاره ، فمن رسائله : قوله لبعض الرؤساء : "ثقتي بك تمنعني من استبطائك ، وعلمي بشغلك يدعوني إلى تذكيرك ولست آمن ـ مع استحكام ثقتي بطولك والمعرفة بعلّو همّتك ـ اخترام الأجل ، فإن الآجال آفات الآمال[٦٦]" .

وليست رسائله وحدها التي تحمل روح الاستجداء فحسب ، فهنالك أشعاره التي نجده يشكو فيها فقره المدقع وعيشه المر بروح ساخرة وألم حاد والشكوى كما نعلم غير الاستجداء ، ولكنها عند أبي العيناء تمهد له ، وتكون من بين وسائل تحقيقه ، وقد ظهر لنا هذا الجانب في سيرة مَن مروا بنا من شعراء الكدية ، فقد كان السوسي يشكو فقره ، وخواء منزله ، لا رغبة في الشكوى ، بل ليكون ذلك دافعاً إلى العطاء والبذل ، وهاهو أبو العيناء يطرق هذا المسلك في شعره فيقول :

الحمدُ لله ليس لي فرسُ ... ولا على باب منزلي حرسُ
ولا غلامٌ إذا هتفتُ بِهِ ... بادرَ نحوي كأنهُ قبسُ

ابني غلامي ، وزوجتي أَمَتي ملّكنيها الملاكُ والعُرسُ
غَنيتُ باليأسِ واعتصمتُ بِهِ عن كلّ فردٍ بوجههِ عبسُ

ابن الحجّاج (. . . ــ ٣٩١) :

أمّا ابن الحجّاج فهو شاعر المجون والسخف ، تشوب ذلك نزعة شعبية جعلته زعيم الخلاعة والمجون في أذهان أبناء عصره ، فقيل فيه : "إنَّه مخترع طريقته في الخلاعة والمجون ، لم يسبقه إليها أحد ، ولم يلحق شأوه فيها لاحق[٦٨]" والواقع أنَّ هذه الصورة الخلقية التي كان عليها ابن الحجاج قد جعلته قريباً من الفئات الاجتماعية المنبوذة وعلى رأسها فئة المكدين ، فهو وإنْ كان كاتباً إلاّ أنَّه ظلّ يستجدي في مواقف كثيرة ، يصرّح بها حيناً ويلمّح أحياناً .

ومَنْ يقرأ ترجمته في يتيمة الدهر ، ويطالع النماذج الشعرية التي احتفظ له بها الثعالبي يجده يستجدي كلَّ شيء ، فهو يطلب من الآخرين الدراهم والدقيق والطعام ، والمشروب ، والدواب . . . إلخ ونضع بين يدي القارئ نموذجاً من أستجدائه المبطّن إذ يقول[٦٩] :

مالي إذا ما الشمالُ هبّتْ قامتْ على رأسي القيامهْ
أظنّ هذا من أجل أنّي في البرد أمشي بلا عمامهْ

ومن أشعاره التي تكشف عن استجدائه الصريح أيضاً قوله[٧٠] :

يا سادتي قولُ ميت في مثل صورة حيّ
لم يبق في الخرج شيء أتأذنون بشّي ؟

وقد فطن القدماء إلى تسرب ألفاظ المكدين ومصطلحاتهم في شعر ابن الحجّاج ممّا يدل على أنّه خالطهم في بعض الأحيان ، أو سمع عنهم ، وقد أشار الثعالبي إلى أنّ لغته "مفصحة عن السخافة ، مشوبة بلغات الخلديين ، والمكدين ، وأهل الشطارة[٧١]" .

ومهما يكن من تأثر ابن الحجاج بالكدية وشعرها فإنَّه لم يكن محترفاً لها فلا يصل إلى مكانة الأحنف العكبري أو منزلة أبي دلف الخزرجي في الكدية ، لا شعراً ولا عملاً .

ابن سُكَّرة الهاشمي (. . . ــ ٣٨٥) :

هو : "محمّد بن عبد اللّه بن محمّد ، أبو الحسن الهاشمي ، بن سُكَّرة الأديب ، بغدادي من ذرّية المنصور[٧٢]" وهو قرين ابن الحجاج في مجونه وخلاعته ولا نظنه احترف الكدية أو ابتذل فسأل العامة ، ولكنَّه كان يطلب على سبيل الاستهداء .

وقد أثبت الثعالبي في يتيمته نماذج من أشعاره في الكدية والاستجداء يمكن للقارئ العودة إليها إذا شاء ، ونقتطف له منها هذه الأبيات إذ يقول[٧٣] :

رسالةٌ من مكدٍ	وشاعرٍ وشريفِ
إلى فتى مستبدٍ	بكلّ فعلٍ ظريفِ
ولستُ مضمرَ نسكٍ	كلاّ ، ولا بعفيفِ
ولو أسام بديني	لبعتُه برغيفِ
وفي النبيذِ سلوّ	عن الغرام المطيفِ
فامننْ عليَّ بضخم	من الدّنان كثيفِ

ونلاحظ أنّ ابن سُكَّرة لا يأبه لاستعمال كلمة مكد وإطلاقها على ذاته ، فبعد مداعبته لمشاعر الممدوح نجده يطلب النبيذ ، ومهما يكن من أمره فالكدية تبقى طارئة على حياته وشعره إذا ما قيست بما عرف عنه من مجون وسخف ، فقيل عنه : "أحد الفحول الأفراد ، جارٍ في ميدان المجون والسخف ما أراد[٧٤]" .

ومطارحات ابن سُكَّرة مع ابن الحجّاج مشهورة ومعروفة في عالم

المجون ، وقد كوّنت لهما مكانة خاصة في قلوب سكّان بغداد فقيل فيهما : "إنَّ زماناً جاد بمثل ابن الحجاج ، وابن سُكّرة لسخيّ جداً[٧٥]" .

أما شعره فكان "يربي على خمسين ألف بيت شعر[٧٦]" كما ذكر الصفدي وهو غير محقّق الآن فيما نعلم .

تلك قفزات سريعة في تراجم شعراء الكدية ـ ممّن لم يحفل بهم أغلب الباحثين فأعرضوا عنهم ـ ولقد كنّا نؤثر لو طالت صحبتنا بهم ولكنَّ أخبارهم التي اندثرت أو كادت جعلتنا نقنع من الغنى بالكفاف . ومهما يكن الحال فقد تبيّنا بعض معالم حياتهم ، واتضحت لنا جوانب من سلوكهم الغامض ، وهذا ممّا سيساهم في تعليل الكثير من الظواهر الأدبيّة عندهم ، ولا سيّما في دراستنا لأغراض شعرهم . وسنرى أنَّ هذه الأغراض سواء أكانت مطروقة أم مبتكرة ظلّت تحمل مسحة من حياتهم وظلاً من سلوكهم ، وهذا ما سنتبينه في الفصل التالي .

هوامش الفصل الأول

(١) الورقة ص ٥٣ .
(٢) الكامل في الأدب ١ / ٢٠٨ .
(٣) مثالب الوزيرين ص ١٠٤ .
(٤) معجم البلدان ٣ / ١٧١ .
(٥) الفهرست ص ١٦٤ . وشاس : طريق بين المدينة وخيبر .
(٦) الامتاع والمؤانسة ٢ / ٥٣ ، ٣ / ٣٤ . وشاس قرية بالري .
(٧) الفهرست ص ١٦٤ .
(٨) الورقة ص ٥٣ .
(٩) المصدر نفسه ص ٥٣ .
(١٠) طبقات ابن المعتز ص ٣٧٦ .
(١١) الورقة ص ١١٤ ـ ١١٥ .
(١٢) المصدر نفسه ص ١١٥ .
(١٣) المصدر نفسه ص ١١٦ .
(١٤) تاريخ بغداد ١٢ / ٣٠١ .
(١٥) معجم البلدان ٤ / ١٤٢ .
(١٦) البداية والنهاية ١١ / ٣١٨ .
(١٧) يتيمة الدهر ٣ / ١٢٢ .
(١٨) المصدر نفسه ٣ / ١٢٢ .
(١٩) المجتمع العراقي ص ٢١٠ .
(٢٠) يتيمة الدهر ٣ / ١٢٤ .
(٢١) تاريخ بغداد ١٢ / ٣٠١ .
(٢٢) ينظر تاريخ بغداد ١٢ / ١٠٣ . والمنتظم ٧ / ١٨٥ ، والبداية والنهاية ١١ / ٣١٨ .
(٢٣) الأدب في ظل بني بويه ص ٢١٧ .
(٢٤) دائرة المعارف ١ / ٤٧٤ .
(٢٥) The Medievali Islamic Underworld
(٢٦) يتيمة الدهر ٣ / ٣٥٦ .

* "محمد بن زكريا الرازي (٢٥١ ـ ٣١١) فيلسوف من الأئمة في صناعة

الطب من أهل الرّي . ولد وتعلّم بها ، وسافر إلى بغداد بعد سن الثلاثين" الأعلام ٦ / ٣٦٤ .

(٢٧) مثالب الوزيرين ص ٢٨٩ .

(٢٨) تاريخ الأدب الجغرافي ص ١٨٨ .

(٢٩) دمية القصر ١ / ٥٦ .

(٣٠) يتيمة الدهر ٣ / ٣٧٧ .

(٣١) مثالب الوزيرين ص ٢٨٩ .

(٣٢) الصداقة والصديق ص ١٦٢ ـ ١٦٣ .

(٣٣) يتيمة الدهر ٣ / ٣٤٥٧ ودمية القصر ١ / ٥٤

(٣٤) مثالب الوزيرين ص ١٢١ ، وقد رويت الأبيات للسلامي في يتيمة الدهر ٣ / ٢٨٢ .

(٣٥) يتيمة الدهر ٣ / ٣٥٧ .

(٣٦) يتيمة الدهر ٣ / ٣٥٧ .

(٣٧) البصائر والذخائر ٤ / ٥٢٦ .

(٣٨) ينظر الخلط بينهما عند محقّق كتاب الصداقة والصديق ص ١٦٢ .

(٣٩) مثالب الوزيرين ص ١٢٧ .

(٤٠) المصدر نفسه ص ١٢٧ .

(٤١) المصدر نفسه ص ١٢٧ .

(٤٢) مثالب الوزيرين ص ١٢٨ .

(٤٣) المصدر نفسه ص ١٢٨ .

(٤٤) الوافي بالوفيّات ٣ / ٢٦١ .

(٤٥) معجم البلدان ٣ / ٢٨٠ .

(٤٦) يتيمة الدهر ٣ / ٤٢٧ .

(٤٧) الحضارة الاسلامية لمتز ١ / ٤٩٦ هامش .

(٤٨) يتيمة الدهر ٣ / ٤٢٧ .

(٤٩) الوافي بالوفيات ٣ / ٢٦١ .

(٥٠) المصدر نفسه ٨ / ١٩٨ .

(٥١) شعراء بغداد من تأسيسها حتى اليوم ٢ / ٦١ .

(٥٢) الوافي بالوفيات ١ / ٢٩٦ .

(٥٣) المصدر نفسه ١ / ٢٩٦ .

(٥٤) شعراء الحلّة والبابليات ٤ / ٣٧٧ .

(٥٥) تتمة اليتيمة ١ / ١٨٠ .

(٥٦) المصدر نفسه ١ / ١٨٠ .
(٥٧) المصدر نفسه ١ / ١٨٠ .
(٥٨) طبقات إبن المعتز ص ١٢٩ ـ ١٣٢ .
(٥٩) معجم الأدباء ١٧ / ١١١ . وترجمته ضمن ترجمة المحسن التنوخي .
(٦٠) مثالب الوزيرين ص ١٤٤ .
(٦١) طبقات ابن المعتز ص ١٢٦ ـ ١٣٠ .
(٦٢) معجم الأدباء ١٨ / ٢٨٦ .
(٦٣) معجم الأدباء ١٨ / ٢٨٩ .
(٦٤) المصدر نفسه ١٨ / ٢٩٢ .
(٦٥) المصدر نفسه ١٨ / ٢٩٤ .
(٦٦) المصدر نفسه ١٨ / ٢٩٧ .

* هو : "الفضل بن جعفر بن الفضل بن يونس أبو علي النخعي : شاعر ضرير ، فارسي الأصل ، انتقل أسلافه من الأنبار إلى الكوفة وجاوروا بني النخع فنسبوا إليهم . ونشأ الفضل بالكوفة ثم سكن بغداد أول خلافة المعتصم ومدحه ، ومدح المتوكل . . . توفي بسرّ من رأى سنة ٢٢٥" الاعلام ٥ / ٣٥١ .

* "محمد بن جعفر بن ثوابة : من بلغاء الكتّاب ، كان صاحب ديوان الرسائل في ديوان المقتدر العباسي وفاته ٣١٢" الاعلام ٦ / ٢٩٧ .

(٦٧) معجم الأدباء ١٨ / ٣٠٤ .
(٦٨) المصدر نفسه ٩ / ٢٠٦ .
(٦٩) يتيمة الدهر ٣ / ٦٣ .
(٧٠) المصدر نفسه ٣ / ٦١ .
(٧١) يتيمة الدهر ٣ / ٣١ ، ومعجم الأدباء ٩ / ٢٠٧ .
(٧٢) الوافي بالوفيات ٣ / ٣٠٨ .
(٧٣) يتيمة الدهر ٣ / ٢١ .
(٧٤) يتيمة الدهر ٣ / ٣ ، والوافي بالوفيات ٣ / ٣٠٨
(٧٥) الوافي بالوفيات ٣ / ٣٠٩ .
(٧٦) المصدر نفسه ٣ / ٣٠٩ .

الفصل الثّاني

أغراض شعر المكدين

لاحظنا مما سبق أنَّ ظاهرة الكدية لم تنبثق فجأة في المجتمع العباسي ولكنّها انتشرت فيه انتشاراً واسعاً نتيجة عوامل شتّى استخلصنا أثرها في فصل سابق ، وفي دراستنا لشعر المكدين لا بدَّ من توطئة خلاصتها : أنَّ ذلك الشعر ليس جديداً تماماً ، بمعنى أنّه لم يتخذ شكلاً مميزاً يختلف به عمّا وجدناه في العصر العباسي من أشكال شعرية . وإنّما كانت هنالك فئة من الشعراء احترفت الكدية مهنة فكان شعرها يدور حول موضوع الاستجداء والتسوّل . فالمكدي لم يخرج في شعره عن الأغراض السائدة في شعر عصره ، وقد يكون أهمل بعضها مثل الغزل أو مسَّ بعضها مسّاً رقيقاً كالفخر ولكنّه في الوقت ذاته ولج باب الهجاء والمجون والمديح ، وهذه الأغراض بقيت حيّة في شعره وشعر أضرابه .

وأغراض شعر المكدين لمن يريد أنْ يصنّفها تتمثل : بوصف أحوال المكدي في هيئته وتطوافه اليومي وفي منزله . وهو غرض جديد إلى حد ما ، وإلى جانبه المجون ، وهو غرض صوّر المواقف الخلاعيّة في حياتهم ، وهنالك المديح ، ويوازيه الهجاء الذي انصبَّ على الأفراد الذين حرموا المكدي ، وعلى المجتمع الفاسد الذي كان ضحيّة جوره ، وأخيراً الفخر بالذات وبالمهنة وإذا

كانت تلك الأغراض قديمة كما نلاحظ فإنَّ عنصر الجِدّة فيها تمثّل بتعاملهم وكل غرض بوحي من حياتهم الخاصّة ، وما قامت عليه من أفكار وقيم ومبادئ ، فهم بذلك قد طعّموا الأغراض القديمة بعناصر جديدة ، فكان شعرهم بذلك قد "صوّر لنا مجمل حياتهم تصويراً يكاد يكون تاماً بينا[1]" .
وإغناء لما سبق نتجاوز هذه التوطئة السريعة لنقف عند كل غرض شعري بالتفصيل .

آ ــ وصف أحوال المكدين : "شعر الحياة اليومية"

صوّر لنا شعر المكدين أحوالهم خير تصوير فقد كانت حياة المكدي تسير على وتيرة واحدة يتوزعها أمران : تطواف مبكّر يستجدي فيه الناس ، وعودة في المساء حيث يكون التعب قد هدّ جسده وأنهكه . والسعي في عرف المكدين أمر مهم رغم الضنى والإجهاد اللذين يصيبان المكدي . وقدأشار بفضله كبار زعمائهم وشعرائهم فروي أنه "كتب على عصا ساسان : الحركة بركة ، والتواني هلكة ، والكسل شؤوم ، والأمل زاد العجزة ، وكلب طائف خير من أسد رابض ، ومَنْ لم يحترف لم يعتلف[2]" وقد افتخر أبو دلف بتطواف أقرانه وتنقلهم بين أصقاع الأرض ، تتقاذفهم البلدان والأمصار ، وشاطره في افتخاره الأحنف العكبري فقال[3] :

قطعنا ذلك النَّهجَ ... بلا سيفٍ ولا غِمْدِ

ويبدأ انطلاق المكدي فجراً حتى صار يضرب المثل بخروجهم المبكّر وعلى سبيل النادرة التي توضح ذلك أنّه "ولد لأبي العيناء ابن ، فأتاه أبو عليّ البصير مهنئاً له فقال : أيَّ وقت فارق أمه ؟ فقال : وقت الصبح عند ضرب الدبادب . فقال أبو عليّ : أرجو أن يعرفّك اللّه بركته ، فما أخطأ وقته . يريد أن السُّؤَّال إنّما ينتشرون في ذلك الوقت للكدية[4]" فمن الملاحظ هنا أنَّ أبا عليّ قد غمز من قناة أبي العيناء إذ كان ممَّنْ له في الكدية سهم وافر .

وكان المكدي حريصاً على الظهور في خطواته بهيئة زرّية من العوز

والفقر ، فهو مريض أو مدّع المرض ، تلفّه أطمار بالية ، يسعى في الأرض مترب القدمين ، فتكون بذلك هيئته الخارجية من أكبر العوامل التي تستدر العطف والشفقة عليه كهذا المكدي الذي وقف مستجدياً فقال(٥) :

أشكو إلى الله أهوالاً أمارسها من الصداع ، وإنّي سّيءُ البصرِ
إذا سرى القوم لم أبصر طريقهم إنْ لم يكن عندهم ضوءُ من القمر

وقد وصف مكد آخر خروجه المبكّر وهو يرتدي ثيابه المهلهلة ، ويحمل أدوات سعيه فقال(٦) :

لقد غدوت خَلَق الثياب معلّق الزنبيل والجرابِ
طَبّاً بدقّ حَلَقِ الأبواب أسمعُ ذات الخِدْر والحجابِ

ونقف عند صورة مؤلمة للعوز الذي يدفع المرء دفعاً للكدية ، إنّها صورة شيخ عجوز بلغ من العمر أرذله ، فضعفت قواه ، وتقوّس ظهره ، واختّلت مشيته ، ثم خرج مستجدياً ، يسير خطوة ويكبو أخرى ، تقوده ابنتاه وهما تشكوان قائلتين(٧٠) :

يا أيُّها الراكبُ ذو التَّعريسِ هل فيكم من طاردٍ للبوس ؟
عن ذي هُدَاج بيِّن التقويس بفضل سربال له دريسِ

وإلى جانب تلك المظاهر التي تعتور أجساد المكدين من أمراض وأسقام نجدهم يصفون ما نال أجسادهم من هزال ووهن ، حتى ليكاد المكدي يبدو وهماً أو خيالاً لا تراه العيون ، وفي هذا المعنى يقول أبو الشَمَقْمق(٨) :

أنا في حال تعالى اللـ ـه ربّي أيّ حالِ
ولقد أهزلت حتى مَحَتِ الشمسُ خيالي
مَنْ رأى شيئاً مُحالاً فأنا عَيْنُ المُحالِ

ولم يقف شعر المكدين عند التصوير الخارجي لمظاهرهم ، وإنّما كان معبراً عن مشاعرهم النفسيّة التي تظهر في أقوالهم وقصائدهم ، فترسم الهيئة النفسية للمكدي ، فمن ذلك ما يجده القارئ من مشاعر الألم والخنوع ، والمذّلة

والاستكانة عندهم ، حيث يشكون أمرهم بقلب قطّع الحزن نياطه ، ويظهرون ضعفاً ، ويخفضون جناحاً مهيضاً ، وقد زخر شعرهم بنماذج أخرى من مشاعر الاستسلام والترجّي كقول أبي فرعون الساسي(٩) :

يا أخوتي ، يا معشرَ الموالي أنا ابنكم ، وأنتم أخوالي

هذا زبيلي ، وجرابي خاليْ والماء عالٍ ، والدقيق غالِ

وقد مللنا كثرةَ العيالِ

والشكوى من كثرة العيال ، وبؤس أحوالهم تصدمنا باستمرار في قصائدهم التي حرصوا على شحنها بمشاعر الأبوّة ، والتحلّم والتصبّر ، وقد يكون ذلك من بين وسائلهم في الكسب كما قد يتبادر إلى الذهن مباشرة ، ولكنّا عندما نقف إزاءها بتروٍ نثق بصدق بعضهم في مشاعره ، وأنّها وراء امتهانه حرفة الكدية بكل ما تمثله من انكسار وامتهان لكرامة الإنسان . ونمدّ أيدينا مرّة أخرى إلى شعر أبي فرعون فنقتطف أبياتاً تعبّر عن الشكوى والألم ، إذ يقول وقد حرم العطاء ذات مرّة(١٠) :

أيا ابنتيَّ صابرا أباكما إنّكما بعين مَنْ يراكما

اللّه مولايَ ، وهوْ مولاكما فأخلصا لله من نجواكما

تضرُّعا ، لا تدخرا بكاكما لعلّه يرحم مَنْ أواكما

إن تبكيا فالدهر قد أبكاكما

ويحاول الشاعر أن يجعلنا نتعاطف وإياه ، ونشفق عليه ، وأن نشاطره أساه فيعرض علينا لوحة أخرى ، لأطفاله المحرومين ، لوحة أخرى جلّلها البؤس بإطار من السواد فأصبحت حافلة بمظاهر الأسى فقال(١١) :

لا يعرفون الخبز إلاّ باسمه والتمرَ هيهات ، فليس عندهم

وما رَأوا فاكهة في سوقهم وما رأوها ، وهي تنحو نحوهم

زُغرُ الرؤوس ، قَرِعت هاماتهم من البلا ، واستكّ منهم سمعهم

كأنهم جَنابُ أرضٍ مجدب مَحْل فلو يُعطون أوجى سهمهم

بل لو تراهم لعلمت أنهم قوم قليل ريُّهم وشبعهم

ومما كان يحزُّ في النفس كثيراً ، أنْ يصور الشاعر حسرة صغاره يوم يفرح أطفال الآخرين . ويرصد ملامح الخيبة وهي تزحف على وجوههم البريئة ، لا يستطيع أن يفعل أكثر من إطلاق العنان لآلامه التي تتحول فتصبح قصائد شعرية ، تنضح عذاباً وشكوى فيقول في ذلك أبو الشمقمق[١٢] :

وقد دنا الفطر وصبيانُنا ليسوا بذي تمر ولا أرزِ

وذاك أنَّ الدَّهرَ عاداهم عداوة الشاهين للْوزِّ

كانت لهم عَنْزٌ فأودِي بها وأجدبوا من لبن العنز

فلو رأوا خبزاً على شاهق لأسرعوا للخبز بالجَمْز

ولو أطاقوا القفز ما فاتهم وكيف للجائع بالقفز ؟

وعندما نقرأ تلك الأبيات ونتدبر معانيها تطفح إلى المخيلة صور للجوع تنشرها جرائد اليوم إذ تبدو أجساد الصغار . وقد محقها الطوى ، فلم يبق منها سوى جلد معروق يغطي عظاماً ناتئة ، تبعث في النفس الخوف والتقزّز .

وإذا كنّا قد وقفنا بتمعن وإطالة عند مشاعر المكدين في شكواهم ، وتضرعهم فهذا لا يعني بتاتاً أنَّ كل المكدين كانوا كذلك ، فقد يكون المكدي أحياناً كالحرباء يتقن التلوّن والتغيّر ، فهو شاكٍ حزين إذا استدعى الموقف منه الشكوى ، وظنَّ أنَّها ستنفعه ، فإنْ وجد ألاَّ سبيل لنفاذها إلى قلب من يشكو إليه ، كشف عن وجه صلب لا تخدشه الإهانة ، وعن موقف ثابت لا تزحزحه الكلمات المعسولة ، ولعل قول أبي فرعون السَّاسي لعجوز استجداها خير ما يمثل ذلك فقال[١٣] :

ربَّ عجوزٍ عِزمسٍ زبون سريعة الردِّ على المسكين

تحسب أن بوركا تكفيني إذا غدوت باسطاً يميني

وذاك موقف يجيده أكثر من شاعر ، ويتحدث عنه بوضوح ، فالكدية

تتطلب وجهاً لا تخدشه الإهانة ولا تؤثر فيه الكلمة ، أو لم يقل شاعرهم في ذلك[١٤] :

ليس للحاجات إلاّ	مَنْ له وجهٌ وقاحْ

وكثيراً ما يكون المكدي في موقف يعبث به الناس ، فيصبر على ذلك ويتحلّم ، وهو ما يزال يطلب ، ويبدّل طلبه حتى إذا انكشف غماره ، وذهب صبره أدراج الرياح انقلب شاتماً غاضباً ، فقد قيل : "إنه أتى سائل داراً يسأل فيها ، فأشرفت عليه امراة من الغرفة فقال لها : يا أمة اللّه ، لله أن تصدقي عليّ بشيء . قالت : أيَّ شيء تريد ؟ قال درهماً . قالت : ليس . قال : فدانقاً . قالت : ليس . قال : ففلساً . قالت : ليس . قال : فزيت . حتّى عدّ كل شيء يكون في البيوت ، وهي تقول : ليس . فقال لها : يا زانية فما يجلسك ؟ مري تصدقي معي[١٥] .

ولكن ذلك الموقف لا يعني أيضاً أنَّ كل السائلين كانوا يتفجرون غيظاً بعد تحلّمهم وتجلدهم فهنالك من يرجع والخيبة تغشى نفسه ، وتلفّه برداء الحرمان فلا يكون منه سوى استسلام مرّ ، وقناعة مفروضة ، ويروى في هذا المقام أنَّ أعرابياً سأل قوماً فحرموه فقال[١٦] :

ما يمنع الناسُ شيئاً كنت أطلبه	إلاّ أرى اللّه يكفي فقد ما منعوا

أو يقول[١٧] :

ما نال باذلُ وجهه بسؤاله	عِوَضاً ، ولو نال الغنى بسؤالِ
وإذا النَّوال مع السُّؤالِ وزنته	رجح السؤالُ ، وشال كلُّ نوالِ

ولم يقف شعر المكدين عند تصوير تطوافهم ، وهيئتهم الجسديّة والنفسية وإنّما تعدّى ذلك إلى وصف أدواتهم التي يحملونها في سعيهم ، ومن ثم إلى ذكر ما يشحذونه من الناس ، إذ تنوّعت المواد التي كانوا يشحذونها ، ولم تقف قناعة المكدي عند شيء ، فكان يطلب من كل ما يجده ، أو يحتاج إليه ، وقد استجدى أحدهم فقال[١٨] :

هل من فتى عنده خُفَّانِ يحملني عليهما ، إنني شيخ على سفرِ

وكانوا يشحذون أيضاً الملابس ، وفضلات الأطعمة ، والنقود ، وقد ورد على لسان عاذر بن شاكر أنّه كان يتخذ دفتراً فيه أسماء من يستجديهم فقال[19] :

دفـتـرٌ فـيـه أسـامـي كـلَّ قَـرْمٍ وهـمـامِ
وكـريمٍ يـظـهـر الـبـشـ ـرَ لـنـا عـنـد الـسـلامِ
يـوجـب الـنـصـف عـلـيـه حـاتمـاً فـي كـل عـام
وفـلـوسـاً كـلَّ شـهـرٍ لـثـلاثـيـن تمـامِ

وكان الخبز أهم مادة يطلبها المكدون ، ويجمعونها . وربما كان سبَب ذلك يعود إلى فقدانها واختفائها في الأزمات والشدائد ، إذ يقول أبو دلف الخزرجي معبّراً عن ذلك[20] :

وقـد يـلـتـمـسُ الخبـز بمـكـروه مـن الأمـرِ

وقد أفرد المكدون الكثير من القصائد في وصفه ، وذكْر أصنافه . وتجاوز بعضهم الأمر إلى مايشبه الشغف والهيام به . ومن نوادرهم أنَّ سائلاً وقف في مسجد "فأمر له إنسان من باهلة برغيفين صغيرين رقيقين فلم يأخذهما ، ومضى فجاء برغيف كبير حسن ، وقال : يا باهلة ! استفحلوا هذا الرغيف لخبزكم فلعلّكم أنْ تنجبوا[21] .

وقد وصف أبو دلف الخزرجي أنواع الخبز ، وانطلاق المكدين لجمعه فقال[22] :

وفـي الـغـمـيـز منّـا فـتـ ـيـةٌ مـن رغـل قـذرِ
هـمُ بـيـتُ المشـامـيـلِ مـع الـقـنّـابـرِ الحفـرِ
غـدوا مـثـلَ الـشـيـاطـين عـلـيـهـم أثـرُ الـفـقـرِ
فـيـأتـون بـبـربـازا ر كـالـقُـفـيـا مـن المجري
وعـبّـوه أنـابـيـرَ مـن الـزّغـبـل والـبّـر

أما الشاعر الذي صرف عناية كبيرة في وصف رغيف الخبز ، إذ أطال فيه القول ، وأفرد له أكثر من قصيدة فهو عاذر بن شاكر ، ففي قصائده نتبيّن الحدود التي تفصل بين هموم المكدي ، وبين سواه من الأغنياء إذ قال[٢٣] :

دَعْ عنك رسم الديار	ودع صفات القفارِ
وعدِّ عن ذكر قوم	قد أكثروا في العقارِ
ودعْ صفات الزنانيـ	ـرِ في خصورِ العذاري
وصف رغيفاً سريّاً	حكته شمسُ النهارِ
أو صورةُ البدر لما اسـ	ـتتم في الاستدار
فليس تَحْسُنَ إلاَّ	في وصفه أشعاري

وفي لامية له يعود ثانية إلى وصفه فنتبيّن أنَّ حبّه للرغيف هو مصدر شاعريّته فينشد[٢٤] :

دعْ عنك لومي يا عذو	لُ فلست أفهمُ ما تقولُ
إنَّ الرغيفَ محبَّب	في الناس مطلبه جميلُ
لا سيّما إنْ كان وسـ	ـطَ حروفهِ عرقٌ نبيلُ

وفي قصيدة ثالثة نجد دوائر اهتمامه مأطرة بحبّه لرغيف خبز ، إذْ ماتت أحلامه وشهواته فلم تعد تتخطى ذلك ، وأيُّ جوع وحرمان كانا يمضّانه عندما قال[٢٥] :

وامدحْ رغيفاً زانه	حرف يجلُّ عن الصفات
يَدَعِ الحليم مُدلَّهماً	حيرانَ يغلط في الصلاةِ
وكأنما نقش الرغيـ	ـفِ نجومُ ليل طالعاتِ

وعندما نقارن اهتمام الشاعر برغيف الخبز هذا الاهتمام الشديد بما انتشر في العصر العباسي من أصناف الأطعمة والمآكل نعجب من شدّة التباين فهنالك فئات ترفل بالنعيم ، وأخرى تغرق في الجحيم . وعندما شغف شاعرنا بصورة رغيف خبز فإنّه مال إليه إذ لم يجد سوى الخبز ، فاقتصر عليه ، إنَّه الحرمان

الذي جعل الخزرجي يتحسّر قائلاً[٢٦] :

تـركـت الـلـحـم لـلإفـلا س والـشـدَّةِ والـضـيـق

إنَّه عندما يكون الإنسان محروماً فإنَّ ما يشغله سيكون قضيَّة حياة أو موت عبَّر عنها أبو الشَّمقْمَق من قبل إذ قال[٢٧] :

ما جمع الناسُ لدنياهُم أنفع في البيت من الخبز

والخبزُ باللحم إذا نلْتُه فأنتَ في أمن من التَّرزِ

والقَلْزُ من بعدُ على إثْره فإنَّما اللذَّاتُ في القَلْزِ

ذاك ما كان من وصف أحوال المكدين في سعيهم وتطوافهم ، ولكنَّ جزءاً من أحوالهم يكمن في منازلهم ومحتوياتها . حيث كانت لشعرهم وقفة عندها ترصد مظاهر الشقاء والجدب فيها . وتوضيحاً لهذا الجانب نقول : إنَّ قسماً كبيراً من المكدين لم يكن يمتلك كوخاً فكان إذا ما حل المساء ، وجد نفسه غريباً بين الدروب والأزقة ، انطلق تلفه الخيبة إلى الأماكن العامة التي تجمع أمثاله من الغرباء . ومن أشهر هذه الأماكن : المساطب ، والخانات ، والمساجد ومن ثم الحمامات . فالمساطب أماكن عامة ينزلها المكدون فينامون فيها ويأكلون ، ومن الجائز أن يشرف عليهم رجل منهم تكون له الزعامة عليهم . وقد جاء في قول أبي دلف الخزرجي ما يوضح بعض جوانب الحياة فيها فقال[٢٨] :

ومَنْ مرَّق في مصطـ ـبة الفتيان في قِذْرِ

ومَنْ يأوي المصاطيب مع المذلقةِ الضمرِ

أما الخانات ومفردها خان فهي عادة ماوى الغرباء ، وأبناء السبيل ، والتجار وكان المكدون يبيتون فيها ، يستجدون من ناحية ، ويلتمسون الراحة بعد عناء الأسفار من ناحية ثانية . وكان بعضهم يمدحها ، ولا نظنّهم صادقين في ذلك ، ومنطلقهم فيما يذهبون إليه أنَّ الخانات من الماكن التي تمثل تحررهم الفردي وعدم التزامهم اجتماعياً وقد جاء على لسان شاعرٍ مكدٍ قوله

مفتخراً[٢٩] :

الحمدُ لله ليسَ لي مالُ ولا لخلقِ عليَّ أفضالُ
الخانُ بيتي ، ومشجبي بدني وخازني ، والوكيلُ بقّالُ

ولم يقتصر سكن المكدين على المصاطب والخانات فكان منهم مَنْ يتخذ المساجد مأوى له ، وكان للمساجد شأنٌ هام في حياتهم ولذلك تجاوزت علاقة المكدي بالمسجد غرض المبيت إلى الأستجداء فيه أيضاً وفي ذلك قال أبو دلف الخزرجي[٣٠] :

ومَنْ يأوي الشغاثاتِ مع العقّة في السترِ
وأصحابُ التجافيف مع الشامولةِ الصبرِ

وكان المكدون أقّل الناس احتراماً لقدسية المسجد فإذا ما أمنوا عين الرقيب تغوّطوا في بعض أركانه ، وعبثوا بنظافته ، وقد حدت هذه التصرفات بالقائم بأمر الجامع إلى منع النوم في صحنه ، وأرقته ، وقد صوّر هذا الموقف الخزرجي إذ قال[٣١] :

ومَنْ زقّي الشغاثات غداءات وبالعصرِ
ومنّا كلُّ ذي سمت خَشوع القّنِ كالحبرِ
يرقي وتراه با كياً ، دمعته تجري
فإنْ كبَّن في السر فبالمذقان يستذري

ولنا أن نتصور حياة المكدين وهم ينامون في تلك الأماكن ، يلتحفون السماء ويفترشون الأرض ، يعضّهم البرد بأنياب لا ترحم ، مما جعلهم يبحثون عن مأوى يلتمسون فيه الدفء والحرارة ، فوجدوا ضالّتهم في الحمامات ينامون على رماد أتونها ولم يكن ذلك هبة أو رحمة من مالكها ، وإنَّما لقاء أجر كانوا يدفعونه من كسبهم ، وكان حرصهم على الدفء يجعلهم لا يبالون بسخام رماده ، عندما تتلطخ أجسادهم به ، وفي ذلك قال أبو دلف الخزرجي عنهم[٣٢] :

وَمَـنْ صـاح بـآمـين مـع المزلـقِ والـذعـرِ
سـخامُ القـصِّ قد نقَّــ ـعهم مثل بني النمر

أما الفئة الأخرى من المكدين ، وهم أصحاب المنازل ، فلا يذهب بنا الظن مذهباً نعتقد فيه أنَّهم أفضل حالاً من غيرهم . فما تلك المنازل إلاّ هياكل فارغة تخلو من الأثاث والأدوات ، إنَّها أشبه ما تكون بالصحراء المجدبة ، ونقف عند وصف محمد بن عبد العزيز السوسي لمنزله لنتبين جلية الأمر إذ قال[٣٣] :

الحمدُ لله ، ليسَ لي بختُ ولا ثيابٌ يضمُّها تَختُ
سيَّانِ بيتي لمَنْ تأمـلَّـه والمَهَمَهُ الصَّحْصَحانُ والمَرْتُ
فمنزلي مطبقٌ بلا حرسٍ صِفر من الصُّفْرِ حيثما درتُ
إبريقي الكوزُ ، إنْ غسلتُ يدي والطينُ سعدي ، وداري الطشتُ

ويصف أبو الشَّمَقمَق سريره بحسرة المعدمِ الفقير فيقول[٣٤] :

لو قد رأيتَ سريري كنتَ ترحمني اللّهُ يعلم مالي فيه تَلْبيسُ
واللّهُ يعلم مالي فيه شابكةٌ إلاَّ الحصيرة ، والأطمارُ ، والديّسُ

ولم يكن حظ أبي فرعون الساسي بأفضل من حظ سواه من شعراء الكدية ، فهو عندما يتحدث عن منزله يتحدث عن أرض خاوية ، ولكنَّها دعيت منزلاً ، وليس لها من خصائص المنزل أيُّ شيء فقال[٣٥] :

أنا أبو فرعون فاعرفْ كنيتي حلَّ أبو عمرةَ وسط حجرتي
وحلَّ نسجُ العنكبوتِ برمتي أعشبُ تنُّوري ، وقلَّت حِنْطتي

وقداسهب المكدون في تصوير منازلهم ومحتوياتها ، فكان شعرهم صورة صادقة تعبِّر عمَّا كان يجيش في صدورهم من ألم ومرارة ، فأيُّ دور تلك التي كانوا يسكنونها ؟ حيث تداعت جدرانها ، وتحطمت أبوابها ونوافذها . وقد وصف أبو الشَّمقمق منزله بأسلوب تشيع في ثنايه سخرية مرّة ، وتهكم مكبوت فقال[٣٦] :

برزْتُ من المنازل والقباب فلم يعسرْ على أحدٍ حجابي

فمنزلي الفضاءُ ، وسقفُ بيتي سماءُ اللّه ، أو قِطَعُ السّحابِ

فأنتَ إذا أردتَ دخلتَ بيتي عليَّ مُسلماً من غير بابِ

لأني لم أجد مصراع باب يكون من السحاب إلى السحاب

ولا انشقَّ الثرى عن عُودٍ تَخْتٍ أؤمِلُ أن أشدَّ به ثيابي

ولا خِفْتُ الإباق على عبيدي ولا خفْتُ الهلاك على دَوَابي

وهذه الصورة التي رسمها الشاعر لمنزله تجعل المرء يقارن بين تلك الخرائب التي دعوها منازل ، وبين قصور الأثرياء الذين عاشوا في عصره . ولعلّنا نستطيع القول : إنَّ خواء منازل المكدين وبؤسها قد ساهم إلى حد كبير في التكوين النفسي لهم ، وما فطروا عليه من مظاهر البلاهة والغرابة والشذوذ ، وقد استعانوا بالأسلوب القصصي لتصوير منازلهم ووحشتها ، حيث نجد الشاعر يقيم في منزل مهجور ، وقد رحلت عنه حشراته وحيواناته ، فكان يحاورها فلا تجد ما يربطها بمكان قفر لا حياة فيه وما ذلك المكان سوى بيت الشاعر . ونسوق هنا حوارية لأبي الشَّمقمق ، وهو يخاطب حشرات منزله وهوامها فقال[٣٧] :

ولقد قلتُ حينَ أقفرَ بيتي من جرابِ الدقيق والفُخاره

ولقد كان آهلاً غير قفرٍ مخصباً خيرُهُ كثير العِماره

فأرى الفأرَ قد تجنَّبن بيتي عائدات منه بدار الإماره

ودعا بالرحيل ذبَّان بيتي بين مقصوصة إلى طيَّاره

وأقام السنور في البيت حولاً ما يرى في جوانب البيت فاره

يُنغِض الرأسَ من شدّة الجو عِ ، وعيشٍ فيه أذى ومراره

قلت لما رأيته ناكسَ الرأ سِ كئيباً ، في الجوف منه حراره :

ويك صبراً من خير سنـ ـور رأته عيناي قطُّ بحاره

قال : لا صبرَ لي ، وكيفَ مقامي ببيوتٍ قُفْرٍ كجوفِ الحماره

قلتُ : سِرْ راشداً إلى بيت جار   مخصبٍ رحلةُ عظَيمَ التجاره
وإذا العنكبوت تغزل في دنّي   وحُبّي ، والكوز ، والقَرْقاره

ويرحل كلُّ شيء تاركاً تلك المنازل ، ولكن المكدي يمكث حائراً كسيف البال يعاني من تباريح الواقع ، ويخشى تطفل العيون التي تهتك ستره ، وترى منزله المجدب ، فكان يتقي ذلك بإغلاق باب منزله على نفسه ، إنَّه علاج مؤلم لواقع مرّ عبّر أبو فرعون السَّاسي فقال(٣٨) :

ليس إغلاقي لبابي أنّ لي   فيه ما أخشى عليه السَّرَقا
إنَّما أغلقه كي لا يرى   سوْءَ حالي مَنْ يجوبُ الطرقا
منزل أوطنه الفقر فلو   دخل السارق فيه سرقا
لاترانى كاذباً في وصفه   لو تراه ، قلتَّ لي : قد صدقا

ومما سبق نجد أن أشعار المكدين في هذا الجانب امتازت بواقعيتها الصادقة المستمدة من تاريخ المجتمع العباسي . فكان شعرهم لوحات صغيرة ترسم همومهم اليومية ومعاناتهم المتجددة ، وهذا أمر أنقذ شعرهم من الرتابة والتكرار ، وبث في حناياه نبض الحياة ، وغنى التجربة ، والاحساس الصادق في تصوير مظاهر الألم في حياة الأفراد والجماعات .

ب ـــ المجون والدعارة :

شهد المجتمع العباسي موجة تحول خلقي ، تفشّت بين أفراده . وسرعان ما وجدت بين الشعراء من جهر بها ، ودعا إلى حياة قامت على التهتّك والخلاعة دون خوف ولا وجل . وقد أتى في طليعة هؤلاء أبو نواس ، ووالبة بن الحباب ، والرقاشي صاحب الأُرجوزة المشهورة ، وهي وصيته التي دعا فيها إلى اللواط ، وشرب الخمر والقمار ، والهراش بين الديكة والكلاب ومطلعها(٣٩) :

أوصى الرَّقاشي إلى خُلاَّنِهِ   وصيَّةَ المحمود في إخوانِهِ

وقد بلغ شعر المجون ذروته في القرن الرابع على يد ابن الحجاج وابن

سكرة الهاشمي . حيث نجد شعراً مكشوفاً ، لا تورية فيه ولا كناية ، شعراً صوّر صبوات النفوس المستعرة ، وتأججها بالرغبات الجامحة الملّحة .

ويعود انتشار المجون في العصر العباسي إلى جملة عوامل ، لا أظنُّها تخفى على القارئ ، ونذكر منها : الاختلاط البشري آنذاك حيث يكون التساهل بالقيم في المجتمع الكثيف السكان والمتنوع الأجناس ممكناً ، ونضيف إلى ذلك غياب الشخصيّة السياسيّة القويمة التي يهمها ضبط سلوك أفراد المجتمع . أما القائد التركي أو البويهي فكان من مصلحته شيوع حياة ماجنة تصرف الشعب عن قضاياه المهمة ، وثالث تلك الأسباب يرجع إلى حياة البطالة والفراغ التي عاشها الشعب آنذاك فلها أثر كبير في انحراف سلوك الفرد وقد دفعت مظاهر الألم اليومي ، والانسحاق الذاتي الأفراد إلى انتهاج مجموعة من المعايير والقيم التي تعيد إليهم ـ كما يعتقدون ـ جزءاً من وجودهم المسحوق .

وإذا تساءلنا عن موقع المكدين في دائرة المجون والخلاعة فإنَّنا نجدهم أطول الناس باعاً في ابتداره . فهم أكثر فئات المجتمع العباسي انطماساً وضياعاً فلا عجب أن قابلوا مقت المجتمع بمقت ، وحقده بحقد ، وتحلّلوا من قيمه الإيجابية وقد ساعدتهم على إنتهاج هذا السبيل حياتهم الاجتماعية المنكفئة على ذاتها كدائرة مغلقة ، لا يمكن للآخرين النفاذ إلى داخلها ، وتبيّن أن تلك الحياة الخاصة التي كانوا عليها لا تقيم وزناً كبيراً للمبادئ الأخلاقية السائدة في العصر العباسي ، فلم يروا حرجاً في خرقها والتمرد عليها .

وحسبنا في تتبع حياتهم الماجنة ما وجدناه في شعرهم ، من صرخات تستعر بحمى السكر ، واللذة في دعوة مفتوحة إلى حياة مبتذلة ، تنم عن مبدأ إباحي لتحقيق ذواتهم المنهارة ، ومن ذلك ما ورد على لسان أبي دلف الخزرجي إذ قال مصوراً مبدأ المكدين في الحياة(٤٠) :

فـطـبنا نـأخـذُ الأوقـا تَ في العُسرِ وفي اليُسرِ
فـمـا نـنـفـكُ من صـمـي ومـا نـفـتـرُ من مَـشْـر

فأحلى ما وجدنا العيـــ ... شَ بـينَ الـكَـمْـدِ والخمـر

وقد وردت تلك المبادئ الاباحية عند أكثر من شاعر مكد ، فابن قشيشا صاحب مصطبة المكدين بالري يرى أنَّ طيب الحياة بملذاتها ، وأنَّ الدهر سيأتي على كل شيء فيحطمه ، لذا لا عجب إذا ما بادر حياته قائلاً[٤١] :

فالصمي والمتر من بعد القشام به ... طيب الحياة فلا تعدل عن الطيب

خذ في القشام وخذ في الصمي بالكوب ... فالدهرُ يمزج تكسيحاً بتهريبِ

والواقع أنَّ الدعوة إلى اقتناص الملذات ردّدتها ألسن الشعراء في مختلف الأزمنة . فَطَرفَةُ بن العبد لم يكن يخشى الردى لولم يكن سيحرمه من ملذات ثلاث فقال[٤٢] :

فلولا ثلاثٌ هُنَّ من عيشةِ الفتى ... وجدِّكَ لم أحفلْ : متى قام عُوَدّي

فمنهنَّ : سبقُ العاذلاتِ بشَرْبَةٍ ... كميتٍ ، متى ما تُعْلَ بالماء تُزْبِد

وكَرّي إذا نادى المُضاف مُحنّباً ... كسيد الغضا نبَّهته المُتورِّد

وتقصيرُ يومِ الدَّجنِ ، والدَّجنُ مَعْجِبٌ ... ببهنكة تحت الطرافِ المُعمَّدِ

فلذةُ طرفة لم تكن لذاته فحسب ، إنَّها أرفع من دعوات المكدين وأسمَى ، ولم تكن سافرة كما وجدناها عندهم بل هي لذَّة سيّد مترفّع . وإذا كان ذلك هو منطلق المكدين في مجونهم فلأنَّ فقرهم قد حرمهم من تحقيق رغائبهم ، فأصبح بعضهم يرتاد المواخير العفنة ، بجوها الخانق ، ، وشخصياتها الشاذة ، يحرق أيامه سهراً وسكراً ودعارة ، يغيب عن الوجود طويلاً فإذا ما أصبح ، وعاد إلى وعيه ، انغمس في حياة الشظف والقسوة ، وفي ذلك يقول الأحنف العكبري[٤٣] :

سـريـر بـت بمـاخـور ... عـلـى دُفٍّ وطـنـبـورِ

وصَوْتَ الطبل كردم طع ... وصـوت الـنـاي طـلّـلـيرِ

فصرنا من جمى البيت ... كـأنّـا وسْـطَ تـنُّـورِ

لقد أصبحتُ مخموراً ... ولـكـنْ أيَّ مـخـمـورِ

وكانت حياتهم في المصاطب تحقّق لهم مكاناً آمناً في تحقيق حياة ماجنة وقدأورد التوحيدي محاورة دارت بين الأقطع الكوفي وأصحابه في مصطبة الرّي ، فقال على لسانهم : "قلنا له : إنّك تحب الطيب ، وتلهج بالنكاح ، قال : فقال لنا : واللّه ما أقتدي في هذا إلاّ بنبيّنا صلى اللّه عليه وسلم ، فإنّه قال : حبّب إليّ من دنياكم ثلاثة : الطيب ، والنساء . قال : فقلنا له : ففي الخبر : وجعلت قرّة عيني في الصلاة وأنت لا تصلّي أصلاً . فقال : يا حمقى ! لو صلّيت لكنت نبياً ، وقد قال صلى اللّه عليه وسلم : لا نبيَّ بعدي(٤٤)" .

وإزاء كل ما لمسناه في الكلام الآنف الذكر ، وبعد عرضنا لدواعي مجون المكدين وأشهر الأماكن التي يرتادونها لإشباع شهواتهم ، نتبيّن أنَّ مجونهم قام على عنصرين رئيسيين : أحدهما تعاطيهم الخمر حتى الثمالة ، وثانيهما هو إرواؤهم لرغباتهم الجنسية والشراب والجنس في عرف بعض المكدين هما متعة الحياة وطيبها وعلى المرء أن يغتنمهما قبل فوات الآوان .

فأما مجونهم في شرب الخمر فلم نلحظ منه في شعرهم إلاّ أثره في مشاعرهم إذ لم يقفوا فيه على وصف الراح وتجلياتها ، والأقداح وبريقها . وقد يكون مبعث ذلك كامناً في فقرهم الذي حال بينهم وبين الليالي الحافلة . وشبيه ذلك ما نراه اليوم من احتساء الفئات المنبوذة والفقيرة للخمر في الشوارع والأزقّة ، فلا يكاد يدبُّ دبيبها في أوصالهم حتى يصبحوا عرضة للسخرية والشتائم والتقريع .

وإذا وقفنا عند العنصر الآخر ، في ما يخص جريهم لإشباع رغباتهم الجنسية فإنَّنا نرى المكدي لا يتحرّج من ارتكاب أيّة موبقة في كسر شوكة انفعاله . لا يفرّق بين زنا ، أو لواط ، أو استمناء . وبالتالي فإننا نجده يسير ضمن المستويات السابقة دون حرج أو خجل فماذا قال المكدون في ذلك ؟

لقد برزت علاقة الزنا فيما كان يقوم بين المكدي وأيِّ امراة يصادفها ، أو يعثر عليها دون ارتباط بعقد شرعي نتيجة انصرافه عن تكوين اسرة ، يعيش

معها باستقرار ومن هنا جاء تردّد المكدين على المواخير والأماكن المشبوهة مفتخرين بطريقة حياتهم ، ولسان حالهم يقول[٤٥] :

فمنّا كلُّ كمّاذ الـ ـــــلبوساتِ مع الهرّ

وشعرهم حافل بتصوير المواقف المحرجة في حالات الهيجان والانفعال لا يتحلون بوقار ، ولا يردعهم خلق ، وتأتي أشعار ابن الحجاج ـ وهو ممن كان ينهج نهجهم ، ويقتفي أثرهم ـ في طليعة شعر التهتّك والإباحة . ومن يقرأ ترجمته في يتيمة الدهر يقف على نماذج له لا يمكن الاستشهاد بها . وتعدّ أشعار أبي الشَّمقمق في هذا المجال أقل بذاءة منها بكثير ، وإذا كان المقام يدعونا لضرب أمثلة عما سلف فإننا نسوق قوله[٤٦] :

هتفت أمُّ حصين ثم قالت : مَنْ ينيك
فتحت فرجاً رحيباً مثلَ صحراءِ العتيك
فيه وزّ ، فيه بطٌّ فيه درّاجٌ وديك

وقد بلغ من دعارة المكدين ، واستسلامهم أمام مذابح شهواتهم ، أنَّ بعضهم كان يواقع المرأة أمام أعين الناس[٤٧]، كالذي فعله الأقطع الكوفي بين يدي الصاحب بن عبّاد . ولن يخفّف من وقع ذلك الموقف أنَّ المرأة التي وطأها كانت زوجه ، لأن ما حصل نزع عن الأقطع صفة الآدمية ، وجعله حيواناً تحرّكه غرائزه . ولدينا مثال آخر يغني ما سبق ، ويضيء جوانب الصورة ، وقد أورده التوحيدي في مثالبه حين قال : "قدم أبو فرعون الأعرابي ، وكان يسمى سلمان البصرة ، فنظر إلى بعض آل المهلّب قد فرش له ، ووصيفته أدماء كأنّها ظبية قائمة ، تذّب عنه . فجعل يحدج إليها ويمدّ النظر . فقال له صاحبها : أتشتهيها ؟ فقال : إي والذي خلقها . قال : فهل لك أنْ تكشف عمّا معك بين يديّ وتنكحها وأنا أنظر ، فإنْ فعلت ذلك فهي لك . فلّما ألقاها ، وأخرج متاعه كأنه عامود البيت ، وبرك عليها ، صاحت به الناس زرٌّ زرٌّ ، فأكثروا عليه فاستحيا ، وفتر ، وولّى هارباً ، والناس في إثره يصيحون . فأخذ برأس متاعه وقال :

فيا لك من أيرٍ جزيت شراً　　أقمته حتى إذا أكفهّرا
واضطربت أعراقُه ، ودرّا　　عاد إليَّ وجهه مزورّا
أريد جوّاً ، ويريد برّا　　كأنه صاحبُ ذنب فرّا
كأنما ألقم شيئاً مرّا　　وما عليكَ أن يقال : زرّا[٤٨]

أما المظهر الثاني الذي تمثل به شذوذهم فهو ما عرف عن ممارسة اللواط ، وهي عادة دخيلة ، وفدت على المجتمع العربي ، إنها إحدى آفات الأعاجم التي حملها بعضهم من مجتمعاتهم القديمة ، وزاد من انتشارها ما آل إليه وضع المرأة وانخفاض مكانتها في العصر العباسي . ويبدو أنَّ المكدين تأثروا بمجتمعهم في اقتراف هذه الرذيلة ، وشجّعهم على ذلك تجوالهم وسفرهم الطويل حيث ينقطعون عن النساء ولمّا كانوا يصطحبون الأولاد في حلّهم وترحالهم ، شعارهم أنَّ الولد أقلُّ مؤونة من المرأة وأكثر كسباً فإنّهم كانوا يلوطونهم ، وقد كشف أبو دلف حقيقة مجتمع أقرانه ، أو لنقل : انه اعترف بما كان يقوم به زعماء المكدين من خداع عندما يجبرون الأولاد على تعاطي مادّة مخدّرة ـ باسم الفتوّة ـ ثم يغدرون بهم فقال[٤٩] :

ومنّا كلُّ مشقاع　　من الفتيان كالغر
يلذُّ الشوززَ الوجدا　　نَ بالخَبِّ وبالمكرِ
إلى أن يأكل الخشبو　　بَ كرساً ، أكلَ مضطرٍّ
وما في البيت غيرُ البيـ　　ـتِ أو باريةُ القفرِ
وما للشوزز السوء　　سوى الغيلةِ والغدرِ
وأنْ يصميَه حتى　　تراه طافحَ السكرِ
فتجري فيه كيذاتُ الـ　　ـبهاليلِ ، ولا يدري

ولم يقف المكدي عند ممارسة هذين العملين لإخماد جذوة دافعه الجنسي وإنّما لجأ إلى الاستمناء أيضاً وهي عادة ممجوجة ، ومن العجب أنْ نجد المكدين يسوّغون إقدامهم على ذلك ، ملتمسين له المعاذير الواهية ، فالاستمناء بنظرهم

لا إثم فيه كما في الزّنا واللّواط ، وهو أقرب منالاً عنما لا يكون بمقدور المكدي أنْ يتحمل نفقات الزواج وتكاليفه . وقد جمع أبو دلف الخزرجي تلك المعاذير فقال على لسان المكدين[٥٠] :

ومنّا كلُّ صلاّج ... بكيد وافر نكَر
قد استكفى بكفيّه ... عن الثيب والبكرِ
فلا يخشى من الإثم ... ولا يُؤخذ بالمهرِ
ولا يحذر من حيضٍ ... ولا حمل على طهرِ

ولعلَّ في موقف السّوسي ما يؤكد لنا أن المكدي صار يستجيب لنداء غرائزه استجابة حيوانيّة فهو غير قادر على مقاومتها إذا ما استعرت ، وإنْ كان عليه أنْ يخمد ضرامها فإنّه يقترف أيَّ فعل دون حياء أو رادع ومن ذلك قوله معترفاً[٥١] :

وحين قامت عليَّ بلبلتي ... ولم أجدْ حيلة تبلبلتُ

لقد كان اعترافه من اعترافات أخرى وردت على لسان شعراء الكدية ومنها قول الأقطع الكوفي : "إنّي رجل قطعت في اللصوصية ، فما قولك في لصّ مقامر ؟ أقود ، وألوط ، وأزني ، وآثم ، وأضرب ، وليس عندي من خيرات الدنيا شيء . . . نشأت في المساطب ، والشطوط ، والفرض والمواخير . . . ولم يبق في الدنيا منكر إلاّ أتيت ، ولا خنى إلاّ ركبت[٥٢]" .

لقد كان الأقطع كما تبين لنا يعيش حياة فيها الكثير من العبث والإباحية ، ولكنه كان جريئاً في اعترافه صادقاً مع ذاته ، متمرداً على مقدسات مجتمعه .

وإذا كان المكدون قد خرجوا على المألوف أو مارسوا حياتهم بعيداً عن الضوابط المعروفة فإنهم لم يبتدعوا شيئاً بل جاروا عصرهم الذي ظهرت فيه أكثر تلك الموبقات وكتب التاريخ والأدب حافلة بأسماء العشرات من حكام ووزراء وقضاة وشرفاء كانت حياتهم ملوّثة ، بما تلوّث به المكدون من شذوذ

وانحطاط . ولو قارنّا بين الفئتين ، وأحوال كل منهما لوجدنا للمكدين بعض المعاذير ، فلقد كانوا ضحيّة جور مجتمع ظالم ، وما فعلوه كان ضريبة ذلك الجور الذي دفعوا أقساطه كرامة ، وأخلاقاً .

جـ ـ المديح :

تعود الصلة بين الشعر والتكسّب في جذورها البعيدة إلى فن المديح وهو من الأغراض الشعرية البارزة في مختلف العصور ، وإذا كان المديح يصدر عن إعجاب حقيقي مثل أيّ غرض شعري آخر ، إلاّ أن الثواب الذي يناله الشاعر غيّر في طبيعة هذا الإعجاب وفي صدق مشاعره . ولكنَّ المجتمع الذي كان بحاجة إلى فن المديح لم يبال بهذا التغيير ، إذ كان الزعماء والشيوخ ، والخلفاء والولاة . . . الخ يجدون فيه وسيلة للشهرة والسيادة . وهنا قامت علاقة مقايضة بين الشاعر والممدوح وعرفت بلاطات مشهورة في استقطابها للشعراء المدّاحين ، ولم يعد الممدوح ينتظر إعجاب الشاعر الحقيقي ، بل صار يتعجلّه ، ويحثه على المدح ، مما أثّر في صدق الشاعر فصار يمدح الرجل بما ليس فيه وبالمقابل فإنّه يلمّح إلى حقه في الثواب ، وقد يطلبه صراحة .

وهذه المواقف جعلت بعض الشعراء يتخذون من الشعر وسيلة للتكسّب في إطار علاقة أشبه ما تكون بالكدية أو المسألة . وقد عرف ذلك في عصور أدبية مختلفة فقيل عن الأعشى : "هو أول مَنْ سأل بشعره، وانتهج به أقاصي البلاد[٥٣]" وبلغ النابغة الذبياني شأواً كبيراً في هذا المضمار ، ولكنَّ طبيعة العربي الجاهلي الذي يكره الكذب والتملّق جعلت أمثال أولئك أقلّة نسبياً .

وأشهر الشعراء المخضرمين تكسباً في شعره هو الحطيئة الذي اتسم بالجشع والطمع ، وقد ساق أبو الفرج الأصفهاني (٢٨٤ ـ ٣٥٦) نماذج من مسألته فقال : "كان الحطيئة سؤولاً جشعاً فقدم المدينة ، وقدأرصدت له قريش العطايا ، والناس في سنة مجدبة . . . فمشى أشراف أهل المدينة بعضهم إلى بعض فقالوا : قد قدم علينا هذا الرجل ، وهو شاعر . . . وهو يأتي الرجل من

أشرافكم يسأله ، فإن أعطاه جهد نفسه بهرها ، وإن حرمه هجاه ، فأجمع رأيهم على أن يجعلوا له شيئاً معدًّا يجمعونه بينهم له . . . حتى جمعوا له أربعمائة دينار ، وظنّوا أنّهم قد أغنوه ، فأتوه فقالوا له : هذه صلة آل فلان ، وهذه صلة آل فلان ، وهذه صلة آل فلان ، فأخذها فظنّوا أنهم قد كفوه عن المسألة ، فإذا هو يوم الجمعة قد استقبل الإمام ماثلاً ينادي : مَنْ يحملني على بغلين وقاه اللّه كبّة جهنم[٥٤] وقد قيل للحطيئة عند موته : أوص للفقراء بشيء فقال : "أوصيهم بالإلحاح في المسألة فإنها تجارة لا تبور[٥٥]" وهو بذلك يعدّ أكثر تمثيلاً للمسألة من أقرانه وأبصر بها من سواه .

وقد ازدادت مواقف التصريح في الطلب وصار المجتمع العربي يوماً بعد يوم لا يعبأ بالمديح إذ دخلته عناصر أعجمية كثيرة ، وجنح للاستقرار والتحضّر ، ومع هذا فقد كانت أعداد الشعراء المدّاحين الذين يتكسبون بشعرهم تنمو باستمرار فضاق بهم الممدوح ذرعاً ، وصار يحتجب عنه أياماً طويلة ، وهم وقوف على بابه .

ولا نعتقد بأنَّ عصراً من عصور الأدب العربي مرّ دون بروز طوائف الشعراء المتكسبين ، ولكنَّ العصر العباسي ـ ولا سيما في القرون المتأخرة ـ شهد نمو أعداد كثيرة منهم ، ونظراً إلى الإهمال الذي كانوا يلاقونه فقد ظهرت فئة متميزة من المكدين ذات اتصال بالتكسب ، ولكنَّ أفرادها ولجوا عالم التسوّل والاستجداء فانطلقوا إلى رحاب المجتمع يسألون الناس دون تمييز بين رفيع ووضيع مستعينين بوسائل شتّى من أنواع الحيل والمكائد ، وبشعر مدحي غائي مزيف .

ونحن عندما ندقق في مديح المكدين ـ مضموناً وشكلاً ـ نجده يباين شعر المديح عند سواهم من الشعراء ، فالمعاني مستهلكة ومكررة ، وقد عجز الشاعر المكدي عن أنْ ينهض بها فنياً ليأسر القلوب ويهز أريحية الممدوح ، وهذا ما جعل مديحهم يتخلّف أشواطاً بعيدة عن مديح غيرهم ، وبذلك حرموا من ولوج محافل المدح ومنافسة شعرائه . فاتجهوا إلى فئات المجتمع الأخرى

يمدحون أفرادها بالبيت والبيتين من الشعر .

ولكنا إذا وقفنا عند هذا المستوى من مديح المكدين أو قارناه بالشعر الرسمي فإننا نكون قد ظلمناه ، فمديحهم له شأن هام على صعيد الأدب الشعبي فمن خلاله نتبين أثر شعراء الكدية في توسيع دائرة المديح الذي لم يعد مزية الملوك والامراء بل أصبح شعبياً يتناول أفراد المجتمع دون تخصيص وبذلك ساهم المكدون في انزال شعرالمديح من علياء البلاط وأروقة القصور إلى ساحات المدن والأزقة والحوانيت .

ولا نريد أن يظل الكلام على مديح المكدين بعيداً عن الشواهد التي تغني الجانب النظري فيما قلناه ، فلا بدَّ من ذكر الفئات التي كانوا يمدحونها ، ومعاني مديحهم وأفكاره ، فمن ذلك مدحهم الوزراء في مواقف قليلة لا تعبّر عن حالة استمرار ودوام ، وكان أبو فرعون السَّاسي قد مدح الحسن بن سهل وزير المأمون بقصيدة شعرية سار فيها فنياً على النحو التالي : الوقوف على الديار ، ثم الانتقال إلى المديح ، ومن ثم الشكوى . وما يهمُّنا هو قوله مادحاً[٥٦] :

الناس أشباهٌ كما قد مُثّلوا	وفيهم خيرٌ ، وأنتَ خيرهم
حاشا أميرَ المؤمنين إنَّه	خليفةُ اللّه ، وأنتَ صهرهم
فأحسنوا التدبير لمّا ناصحوا	وأمِنوا العتبَ فطال نصحهم
إليك أشكو صبيةً وأمهم	لا يشبعون ، وأبوهم مثلهم

وإذا ألقينا نظرة نقدية سريعة على القصيدة السابقة وجدنا جملة من المآخذ على مديح الشاعر ، من ذلك : أنَّ قلّة أبيات المديح أفقدت معانيه الوضوح والمقدرة على التأثير ، وهي معان فقيرة عامة ، فكلمة الخير التي وردت في الأبيات جاءت ضعيفة الوقع ، وهي الصفة التي أطلقها الشاعر على الوزير ، ومن ثم فأيُّ عاطفة تسري في الأبيات ؟ وأيُّ صورة رائعة نجد ؟ وأين الأسلوب المعبّر الذي يشيع في النص فيمنحه الحياة والقوة ؟ كل تلك المعطيات معدومة تقريباً مما أوحى بضيق أفق البشاعر في مديحه ، واعتماده أسلوباً تقريرياً

مباشراً ساذجاً .

ونلحظ مما سبق أنَّ الشاعر ينتقل مباشرة من المديح إلى الشكوى ، وهذه الظاهرة معروفة عند شعراء المديح ، ولكنَّهم في الأغلب كانوا يشكون التعب والإرهاق والخوف في رحلتهم التي قطعوها للوصول إلى الممدوح ، وبذلك تكون الشكوى ذات دلالة معنوية أما شكوى المكدي فليست من هذا القبيل ، إنَّها تعرض فقره ، وحال أسرته ، وكأنَّ عيشه المر يسوّغ له أنْ يجد العون والمساعدة لدى الممدوح ولنقف عند أبي الشَّمقمق إذ يقول(٥٧) :

يا أيُّها الملك الذي | جمع الجلالة والوقارهْ
إنَّ العيالَ تركتهم | بالمصر خبزُهم العصاره
وشرابُهم بولُ الحما | رِ مزاجةُ بولُ الحماره
ضجّوا فقلت تصبّروا | فالنّجح يُقرنُ بالصّباره
ولقد غدوتُ وليس لي | إلاّ مديحُكَ من تجاره

ونبقى عند مديح الطبقة الخاصة في المجتمع فنورد قصيدة قالها أبو دلف الخزرجي في برذون أبي عيسى المنجم بأصبهان ، وهي قصيدة تقع في واحد وثلاثين بيتاً ، لو وزّعنا أبياتها لتحديد البرذون فقد امتد ليصل إلى اثنين وعشرين بيتاً فيكون المديح في أربعة أبيات هي قوله(٥٨) :

قل لأبي عيسى – وما الإسهاب | بنافعٍ – تمّ لك الثوابُ
والرأي في دفع الردى صوابُ | فاسكنْ فهذا الصاحب الوّهابُ
شيمّته السخاءُ والإيجابُ | في جوده وفضله منابُ
آلاؤه ليس بها ارتيابُ | يضلُّ في إحصائها الحسابُ
لا زال والدعاءُ مستجابُ | يبقى لنا ما بقي الترابُ

أول ما نلاحظه في مديح الخزرجي أنّه نعت الصاحب بالبذل والكرم ، وهي صفة ظل الشعراء يطلقونها على الممدوح . ولكنّه لم يرفع من شأن تلك الصفة إذ طرحها بأسلوب لا يهزّ عاطفة ، ولا يحرّك وجداناً ، وأطرها بخيال

محدود الأفق فجاء وقع أبياته ضعيفاً لا يثير إعجاب السامع .

ثم انطلق المكدون بعد ذلك يمدحون الفئات الاجتماعية الأخرى ، فهم يمدحون القاضي وهو شخصية ممقوتة عند الشعراء في الأغلب ، ومن مدح هذه الفئة قول أبي فرعون السَّاسي في قاضي البصرة(٥٩) :

يا قاضيَ البصرةِ ذا الوجه الأغرّ ... إليكَ أشكو ما مضى وما عبرّ

عفا زمانٌ ، وشتاء قد حضرْ ... إنَّ أبا عمرة في بيتي انجحرْ

يضربُ بالدفّ وإنْ شاء زمرْ ... فاطرده عنّي بدقيقٍ ينتظرْ

ونلحظ في مديح أبي فرعون أنَّه اقتصر على نصف البيت الأول ، وعلى صفة واحدة هي (أغرّ) ثم تجاوز ذلك مباشرة إلى شكوى حاله ومسألته للدقيق . فلم يكن ذلك مدحاً بل كان كدية ظاهرة للعيان . وتكررت تلك السمات في مديح المكدين لباقي فئات المجتمع ، فقد كانوا يتعرضون لقوافل الحجاج الذين يقصدون البيت الحرام وفيهم قال أبو فرعون السَّاسي(٦٠) :

يا خَيْرَ ركبٍ سلكوا طريقا ... ويمَّموا مكَّة والعقيقا

وطعموا ذا الكعك والسَّويقا ... والخُشكنان اليابسَ الرَّقيقا

وكان منهم من يقصد الحجاج في تطوافهم حول البيت ، يستجديهم شاكياً متضرعاً كهذه الأعرابية السائلة إذ قالت(٦١) :

طحنتنا كَلاكلُ الأعوامِ ... وبرتنا طوارقُ الأيامِ

فاطلبوا الأجرَ والمثوبةَ فينا ... أيُّها الزائرون بيتَ حرامِ

وفي أحايين أخرى نجد المكدي يمدح من يصادفه دون تخصيص ، وهذه صفة لم نجدها من قبل عند الشعراء المدّاحين الذين يقصدون شخصاً معيناً بمديحهم ، ولعلَّ في ذلك بعض التعليل لما نجده من شيوع أسلوب التنكير في مقاطع المديح عندهم ونسوق مثالاً أن أحدهم استخدم أسلوب التنكير في مدحه فقال(٦٢) :

ألا فتى أروع ذا جمال ... من عربِ الناس أو الموالي

يُعينني اليوم على عيالي قد كثّروا همّي ، وقلَّ مالي

ونلحظ مما سبق مدى تقصير المكدين في فن المديح ، فهو غرض لم يتجاوزوه في شعرهم ، ولكنَّهم لم يعتمدوا عليه دائماً في كسبهم وتحصيلهم ، فلم يتمكنّوا من تملّك وسائله الفنية . فكانت معاني مديحهم مطروقة ومعهودة ، ولم يرفع من شيوعها أسلوب فني معبّر . كما نتبيّن أيضاً أنَّ ذلك المديح لم يصل إلى آذان الملوك والوزراء إلاَّ في مواقف نادرة ، وما عداها فقد اقتصر على مدح الفئات الاجتماعية الأخرى من قضاة ، وتجار ، وأفراد ولعلّ أهميته كانت تنبع من هذا الجانب .

د ـــ الهجاء :

كان الهجاء غرضاً بارزاً من أغراض الشعر في عصوره المختلفة باستثناء العصر الحديث . فهو سلاح ضدأفراد القبائل المعادية لقبيلة الشاعر ، يسلطه عليهم فيكشف عيوبهم ، وينشرها بين القبائل . وهو سلاح بيد الشاعر يطلق شرره نحو كل مَنْ يسيء إليه أو يقصّر في حقّه ، ولكنه صار فيما بعد عقاباً لمن قصده الشاعر فحرمه أو خيّب ظنّه . فهو الوجه النقيض للمديح .

وسيرة الحطيئة وغيره من الشعراء تمثل لنا الشاعر الهجّاء الذي كان يصب شواظ هجائه على مَنْ حرمه . وكما تعددت أسباب الهجاء وتنوعت ، فإنَّ مضمونه كان يتبدل ويتغيّر من عصر إلى آخر ، ومن مجتمع إلى مجتمع . فمعايير الهجاء في صدر الإسلام ليست كمعايير الهجاء في العصر الجاهلي تماماً .

وقد سار المكدون على هذا الغرار في شعرهم ، ولكنَّ هجائهم لم يرتبط بالخصوصيات القبلية ، بل هو استمرار لدوافع الحرمان او الإهانة . ونحن عندما نتفحص ذلك الهجاء نجده ينتظم في اتجاهين : أحدهما هجاء الأفراد ، والآخر هجاء المجتمع ، ولكل منهما أسباب وعوامل سنحاول الوقوف عندها لتفصيل مادة هجائهم وأشكالها ، فماذا عن هجاء الأفراد ؟

١ ـ هجاء الأفراد :

إنَّه باختصار رد انتقامي على انتقاص مكانة المكدي . ولو بحثنا في الأسباب التي تدفع الشاعر إلى انتهاج هذا الفن من القول ، لوجدناها ثلاثة : فمن ذلك الهجاء الذي يكون مبعثه الحرمان أو التقصير ، والهجاء الذي استعر بتأثير المنافسات والأضغان ، وإلى جانبهما هجاء عابث مصدره السخرية والطيش .

أما الشكل الأول وهو الهجاء الذي سببه حرمان المكدي فقد اتسعت دائرته لتشمل فئات اجتماعية مختلفة . في طليعتها الكتّاب والعمّال ، إذ كان بعض شعراء الكدية يطوفون الأصقاع ، فيشكون أمرهم مستجدين ، حتى إذا لم يجدوا أذناً صاغية لهم من ولاة الأمور انقلبوا حاقدين غاضبين ، وأطلقوا ألسنتهم ذامّين ساخطين وكان أبو دلف قد بعث كتاباً إلى كاتب بالدّينور يدعى المِشْقاع ، يطلب فيه قضاء بعض حوائجه ، فلمّا تجاهله المِشْقاع ولم يحقّق مطلبه ابتدره الخزرجي بهجاء مرّ لاذع فقال[٦٣] :

يا مَنْ يسائلني عن المِشْقاع	قد ضاع شعري عنده ، ورقاعي
كاتبته في حاجةٍ عرضت لنا	فكأنني كاتبتُ وحشَ القاعِ
نِعْمَ الفتى . لو لم تكن أخلاقُه	ممزوجةً بتوابلِ الفُقّاع
أنا مثلُه في جنسه من طرزه	إنْ لم أضرطه على الإيقاعِ

ولا أظنُّ القارئَ بحاجة إلى اكتشاف سبب هجاء أبي دلف للمشقاع ، لأنَّه من الوضوح بما فيه الكفاية ، ولكنْ ما نود إثارة الانتباه إليه في هذا المجال هو المعيار الخلقي الذي هجي به ، ثم لننظر بعد ذلك في طبيعة هجاء الخزرجي حيث بدأ يسفّ منحدراً وتحوّل إلى شتائم بذيئة مبتذلة . وممّن تعرض لسهام أبي الشَّمقمق في هجائه الحاد ابن البختكان ، ولكنَّ مادة الهجاء عنده اختلفت عمّا سبق ، فهو يلجأ إلى أسلوب ساخر تشعّ فيه روح التشفّي منتقماً من مهجوّه فقال[٦٤] :

ومحتجب ، والناسُ لا يقربونه — وقد مات هزلاً من ورا الباب حاجبُه
إذا قيل : مَنْ ذا مقبلاً ؟ قيل : لاحد — وإنْ قيل : مَنْ ذا خلفه ؟ قيل كاتبُه

وله في آخر(٦٥) :

يَبْس اليدينِ فما يسطيعُ بسطهم — كأنَّ كفيه شُدًّا بالمساميرِ
عهدي به آنفاً في مربطٍ لهم — يُكَشكِسُ الروث عن نقرِ العصافيرِ

وهو بذلك لم يكتف بأنْ نعته بالبخل المزري ، وإنَّما أضاف إليه صورة قذرة ودناءة معيبة كما في البيت الثاني .

ولمَّا كان المكدي كما هو معروف يمدّ يده لكل مَنْ يصادفه ، فإنَّ هجاءه بالتالي سينال كل مَنْ حرمه ، لا يفرّق بين شريف أو وضيع ، وبين غنّي أو فقير وقد هجا المكدون اضافة إلى من سبق ذكره فئة التجار ، وقد اشتهروا بالبخل والمنع وشدّة التقتير ، ويروى أنَّ أبا فرعون السَّاسي قد طاف على دكان أحدهم فحرمه فقال في السَّاسي هاجياً(٦٦) :

يارُبَّ جبْسٍ قد علا في شانه — لا يسقط الخردل من بنانِه
ولا يريمُ الدهرُ من مكانه — أشجعَ من ليثٍ على دكانهِ
لا يطمعُ السائلُ في رغفانهِ — لم يعطني الفَلْسَ على هوانهِ

فقد نعته كما نلاحظ بالبخل والمنع ، وكشف عن أخلاق التجار وما كانت تقوم عليه من نهم لا يرتوي ، وجشع لا حدود له .

ولم ينج أفراد المجتمع العاديون من هجاء المكدين . فمن ذلك أنَّ سائلاً أعرابياً قصد رجلاً يدعى غَمْراً ، وكنيته أبو بحر . فأعطاه غمر درهمين ، فردّهما السائل غاضباً وهو يقول(٦٧) :

جعلتُ لغمرٍ درهميهِ ، ولم يكنْ — ليغني عني فاقتي درهما غَمْر
وقلت لغمر : خذهما فاصرفهما — سريعين في نقض المروءة والأجرِ
أتمنع سُؤَّال العشيرة بعدما — تسمّيت غَمْراً ، واكتنيت أبا بحرِ

وكان الشاعر المكدي يوسّع أحياناً من دائرة هجائه فيهجو قبيلاً أو جنساً

من الناس ، لا يهمه أمرهم سواء أكانوا من قومه أم كانوا من قوم سواه . ويبدو أنَّ قبيلة أبي فرعون السَّاسي قد تخلّت عنه أو قصّرت بحاجته فقال يهجو أحد أفرادها(٦٨) :

كفاني اللّه شرَّكَ يا بن عمّي فأمّا الخيرُ منك فقد كفاني

ثم عاد فهجا قبيلته قائلاً(٦٩) :

إنَّ عديّاً نَفَشَت لحَاها وظلمت في حقّها أخاها
لا يرني اللّه كما أراها

ولم يكن ليقتصر هجاء أبي فرعون على قبيلته وأفرادها وإنَّما تخطّاه إلى العرب أجمعين فقال يذمهم ويمدح الأعاجم(٧٠) :

ما الناس إلاّ نبطٌ وخوزانْ ككهَمْسٍ أو عمر بنِ عمرانْ
ضاق جرابي عن رغيفِ سلمانْ أيرُ حمار في حرِ أمّ قحطانْ
وأيرُ بغلٍ في استِ أمّ عدنانْ

ونلحظ هذه الظاهرة عند أبي الشمقمق أيضاً فهو يهجو العرب ، ويمدح الموالي وتلك ظاهرة تثير الانتباه وربما كان هذا التحول في مديح الأعاجم وذم العرب مؤشراً إلى تحول اقتصادي يجعلنا نعتقد أن الأعاجم نعموا بثروة الدولة العباسية أكثر من العرب فانعكس هذا المر بشكل أو بآخر على مستوى معيشة الأفراد ، ومقدراتهم على العطاء . فهذا أبو الشُّمقمق يتحسّر على الموالي قائلاً(٧١) :

ذهب الموال فلاموا ل ، وقد فجعنا بالعربْ
إلاّ بقايا أصبحوا بالمصرِ من قشرِ القَصبْ
بالقول بذّوا حاتماً والعقلُ ريحٌ في القِرَبْ

بعد تلك الوقفة عند هجاء المكدين لمن حرمهم ، نعرّج على شكل آخر عندهم هو هجاؤهم الذي أضرمت ناره ريح التنافس والحسد بينهم . ويكون عادة بذيئاً شنيعاً يحمل روح المكدي وطباعه ، وقد عبر المكدون عن ذلك نثراً

وشعراً فمن نثرهم تلك المهاجاة التي أوردها الثعالبي في لطائف المعارف[٧٢] بين أبي دلف الخزرجي وأبي علي الهائم . وأما في الشعر وهو موضوع كلامنا الآن ، فإنَّ خلافاتهم كانت لا تنتهي ويذكر في ذلك أنَّ مهاجاة قامت بين الشاعر السّلامي وأبي دلف الخزرجي وكان السّلامي كما يبدو قد نشر صفحة من حياة أبي دلف هازئاًبه وبمخرقاته فقال[٧٣] :

قالَ يوماً لنا أبو دلف أبـــ ـــردُ من تطرق الهمومُ فؤاده
لي شعرٌ كالماءِ ، قلت أصاب الش ـيخُ لـكـن لـفـظـه بـرّاده
أنتَ شيخ المنجّمين ، ولكن لستَ في حكمهم تنالُ السعاده
وطبيبٌ مجرّب ماله من الحذق في كـل مَنْ يُجرّب عـاده
مرَّ يوماً إلى مريضٍ فقلنا : قرَّ عيناً فقد رزقت الشهاده

فردّ عليه أبو دلف وقد استشاط غاضباً بهجاء مقذع ، مذكراً إيّاه بمواقف مشبوهة بينهما فقال[٧٤] :

ظلَّ السّلاميُّ يهجوني ، فقلت له حبيبُ قلبي ، ومعشوقي وأستاذي
إنْ لم تكن ذاكراً بالرّي صحبتنا فاذكرْ ضراطك من تحتي ببغداذِ

ولما كان المكدي ساخراً من قيم مجتمعه ، فلا بدَّ أنْ نجد بعض هجائه ينطلق من موقف عابث ساخر . وقد ذكر التوحيدي أنَّ صالحاً الوراق طلع على الصاحب وعنده الأقطع الكوفي ، وهما واقفان في صحن الدار . فلمّا نظر الصاحب إلى لحية صالح قال[٧٥] :

ولحيـةٍ كـأنـهـا القُـبـاطـي

فأجاز الأقطع الشطر قائلاً :

جعلتها وقفاً على ضراطي

ولعلَّه من قبيل السخرية ، ولكنها سخرية مبطنة مشوبة بخوف ، ما وجدناه في قول أبي دلف الخزرجي للصاحب بن عبّاد عندما رأى من كلفه وإفراطه في تعصبه[٧٦] :

يـابـنَ عـبـادِ بـنِ عـبـا س بن عبد اللّه جِزها

تُـنـكـر الجبـرَ وقـد أد خلتَ في العالم كُرها

٢ ــ هجاء المجتمع :

ونتقل إلى هجاء المكدين لمجتمعهم ، فهو الوجه المكمّل لهجاء الأفراد مع التأكيدِ على أنَّ المكدي في هجائه لمجتمعه كان يتجاوز دور الفرد المسحوق ويذمّ المجتمع من ناحية التركيب السياسي الحاكم الذي أدَّى إلى مظالم اقتصادية كان المكدون بعض ضحاياها . والواقع أنَّهم لم ينفردوا دون سواهم بهجاء المجتمع وإنَّما شاركهم في نقدهم تيار كبير من الشعراء يمكن أنْ نطلق عليه تسمية (الساخطين أو المتمردين) وقد تمثل هجاؤهم للمجتمع بكشف العيوب الاجتماعية التي كانت فئات الشعب تعاني منها ، فظهر ذلك من خلال وقوفهم عند ظاهرتين أساسيتين هما :

التباين الطبقي والاستغلال ، ومن ثم التنافر الاجتماعي .

ولما كانت ظاهرة الاستغلال من الوضوح بحيث لا يمكن لباحث أنْ يتجاهلها فشتَّان ما بين حياة المكدين ـ وقد مرّت بنا بعض مظاهرها ـ وبين حياة أفراد الطبقة الخاصة . فاكتشف المكدون بذلك أنَّ ظروف معيشتهم الصعبة جعلتهم في مستوى أرذل من مستوى الحيوانات ، وهذا يعدُ هدراً للكرامة الانسانية التي حرص الحاكم آنذاك على تحقيقها لبهائمه ، مشيحاً بوجهه عن بني البشر ، وفي هذا المجال قارن ابن الحجاج بين حياته المجدبة وحياة كلاب السلطان فقال(٧٧) :

رأيتُ كلاب مولانا وقوفاً ورابضةً على ظهر الطريقِ

فمن ورِدٍ له ذَنَبٌ طويلٌ يعقّفُه ، ومهلوبٌ خلوقي

تغذّى بالجدا فوددت أنّي وحقّ اللّه خركوش سلوقي

وقد اشتهر الأحنف العكبري من بين أقرانه بنقده الاجتماعي ، وتبيّنت له حقيقة المفارقات الاجتماعية في مجتمعه ، مجتمع الاستغلال والحرمان . فأيُّ

تقتير يعيشه الأحنف ؟ وأيّ تبذير يسرف فيه المسرفون ، وهل ستكون بنية أيّ مجتمع قويّة وسليمة إذا كان أغنياؤه يزيّنون خيولهم ودوابّهم بالجواهر والذهب على حين يعيش فقراؤه عيشة مذّلة ومهانة ؟ ولنستمع للأحنف العكبري إذ يشير إلى تلك المفارقات العجيبة فيقول[٧٨] :

ترى العِقْيانَ كالذهبِ المُصفَّى   تركَّبَ فوق أثفار الدوابِ
وكيسي منه خِلْوٌ مثلَ كفي   أما هذا من العُجاب ؟

ولا نظنّ أنّ عجب الأحنف وقف عند حد التساؤل والاستفهام ، وإنّما نفذ إلى جوهر مجتمعه ، وأدرك أنّ التناقض الحاصل كان نتيجة استغلال ممقوت عبّر عنه قائلاً[٧٩] :

رأيتُ في النومِ دُنيانا مزخرفةً   مثلَ العروسِ تراءت في المقاصيرِ
فقلتُ : جودي ، فقالت لي على عَجَلٍ :   إذا تخلَّصْتُ من أيدي الخنازيرِ

ولم يكن التنافر الاجتماعي ، وعدم التكافل إلا سمة من سمات مجتمع الاستغلال فليس هنالك من يتألم للمصير الصعب الذي ينتظر الفقراء والمعدمين ، لقد طغت أنانيّة الأفراد على كل شيء ، وفقدت روح الإخاء والتعاون كما عبّر عن ذلك أبو فرعون السّاسي فقال[٨٠] :

هذا زمانٌ عارمٌ من يُبْسه   ترى اللئيمَ ينتقي من جنسه
يصبحُ من صبيانه ، وعرسه   مستأثراً بخبزه ، ودبسه

وقد وصلت القيم الاجتماعية إلى حالة تنذر بالخطر عندما شاع أسلوب الغشّ والخداع ، وانعدمت الثقة ، وصار على المرء أنْ يحذر صديقه وقريبه ، إنّه كما يرى العكبري زمن صعب أرهق أبناءه فقال[٨١] :

دُهينا من زمانٍ ليس فيه   سوى متشامتٍ ، أو مستريبِ
فمَنْ أولاكَ ودّاً من صديق   ومن ذي قربةٍ ، أو من غريبِ
فحبُ خديعةٍ لمكان رفقٍ   متى ما زالَ ذمَّكَ من قريبِ

وربما لا نعدو جادّة الصواب إذا ما قلنا : إنّ نقد المكدين لعيوب

مجتمعهم كُّون بداية تحسّس طبقي مبكّر غامض . فذاك الاحساس الغامض لم يرق إلى درجة من الوعي الفكري والنظري تفرز المسؤول الحقيقي عمّا وصلت إليه أحوال الشعب ، وذاك أمر طبيعي فمن غير المعقول أنْ نفترض وجود تطور أو نضج في تلك المرحلة يكون كما نرى اليوم ، ولهذا فقد اتسم تعليل المكدين لمساوئ مجتمعهم بضبابية يشوبها جهل أو خوف ، وكانت مواقفهم متباينة إزاء القضايا التي طرحوها ، فمنهم مَنْ اكتفى بالتساؤل ، ومنهم من تجاوز ذلك فربط بين الفقر والحظّ والمقادير على حين أشار آخرون إلى الحكام المسؤولين عن أصل العلّة وسبب الداء .

وكان الذين وقف بهم نقدهم عند التساؤل والاستفسار يحسّون ما يعيشونه من فقروضنك ، ولكنّهم لم يدركوا العوامل الكامنة وراء ذلك ، فاكتفوا بطرح ما يجيش في نفوسهم من آلام بصيغة من التمنّي والاستفهام ، وفي ذلك يقول الشوسي(٨٢) :

يا ليتَ شعري مالي حُرمتُ ، ولا   أعطي من إن رأيته اغتظت ؟

ويطرح التساؤل نفسه أعرابي مكد إذ قال(٨٣) :

ياربّ إنّي سائلٌ كما ترى   مشتملٌ شَميلتي كما ترى

وشيختي جالسةٌ كما ترى   والبطنُ مني جائعٌ كما ترى

فما ترى يا ربنّا فيما ترى

وإذا كان هذا التيّار قد اكتفى بالتساؤل فإنَّ آخرين علّلوا انتشار المفاسد والتباين بعوامل ذات جانب غيبي ، وكأنّما تأثروا في قبول تلك الأقاويل بما كانت تفرزه بيئة العامة من اعتقادات وأوهام ، كما أستغل الحكّام هذه الغيبيات باستمرار لترسيخ مبادئ التفاوت ، والتمايز بين الطبقات الاجتماعية ، ويجسّد موقف هذا التيار قول الأحنف العكبري في بعض مراحل حياته(٨٤) :

قد طلبتُ الغنى بكلِ ارتيادِ   واحتيالٍ ما بين هزل وجدّ

فأبى اللّه أن أكونَ غنياً   ما احتيالي والنحسُ يطردُ سعدي

غيرَ أنّي لمّا طلبتُ فلم أظفرْ ... بشيءٍ ، وضعتُ للدهرِ خدّي

ولكن تلك المواقف الضبابية لم تغشَ كل العيون، فبين المكدين من أشار باصبع الاتهام إلى المسؤول عن فساد المجتمع سواء أكان ذلك عفوياً ، ام كان نتيجة تأمل وتفكير . فنحن عندما نقرأ شكوى أبي اليَنْبُغي فإنّنا نجد بداية الطريق الصحيح الذي يجب على المكدين وغيرهم أن يسلكوه فقال(٨٥) :

ألا يا ملكَ الناسْ ... وخيرَ الناس للناس

أتنهاني عن الناس ... فأغنيني عن الناسْ

وإلاّ فدعِ الناس ... ودعني أسألُ الناسْ

وكان الأحنف العكبري قد تخلّص من ضبابية مواقفه السابقة، وقطع أشواطاً متقدمة في إدراكه لطبيعة الاستغلال ، فكان يلمّح إلى شخصيّة الحاكم وأعوانه في أكثر من قصيدة ، مستعيناً بالحلم ليمون إطاراً يطرح من خلاله أفكاره وآراءه ، ومن ذلك قوله(٨٦) :

قال : رؤيا المنام عِندَك حقّ ... قلتُ : هيهاتَ كُل ذاك بخارُ

ليتَ يقظانهم يصحُ له الأمـ ... ـرُ فكيفَ المُغِطُّ والنُّخار ؟

وما نودُّ أنْ نضيفه في هذا المجال بعد أن عرضنا نقد المكدين لمجتمعهم وتعليل أسبابه أنْ نستكمل صورة موقفهم من خلال مواجهتهم للمجتمع ، وهي مواجهة تجسدت على العموم بمواقف سلبيّة لا تعدُّ حلاً لمشاكلهم ، فالمكدي عندما عجز عن مقاومة واقعه آثر التطواف والغربة والتشرد على حياة الاستقرار ، وكأنّما غربته إنقاذ فرديّ له كما توّهم ، والغربة عند المكدي ضرورة عمل ، ولكنّها تعبّر عن موقف خاصّ به عبر عنه أبو دلف الخزرجي قائلاً(٨٧) :

وشاهدتُ أعاجيباً ... وألواناً من الدهر

فطابت بالنّوى نفسي ... على الإمساك والفطر

ومن مواقفهم السلبية التي عبرت عن مواجهتهم لمشاكل مجتمعهم أنّهم ابتدعوا فلسفة انهزامية في الحياة ، توجب على الإنسان الانزواء والعزلة ،

والزهد في كل شيء . وقد جمع العكبري مبادئ هذه الفلسفة الانهزامية في قوله[٨٨] :

مَنْ أراد الملك والرا	حة من هم طويل
فليكنْ فرداً من النا	سِ ، ويرضى بالقليلِ
ويرى أنَّ قليلاً	نافعاً غيرَ قليل
ويداوي مرضَ الوحـ	ـدةِ بالصبرِ الجميل
لا يماري أحداً ما	عاش في قال وقيل
يلزم الصمتَ فإنَّ الصـ	ـمتَ تهذيبُ العقول
يَذَرُ الكِبْرَ لأهليه	ويرضى بالخمولِ
أفّ من معرفة الناسِ	على كلّ سبيل
وتمامُ الأمرِ لا تعرف	سَمْحاً من بخيل
فإذا أكملَ هذا	كانَ في مُلْكٍ جليل

ولم يقف بهم الأمر عند هذا الحدّ من الغربة والهروب ، بل كشفوا عن مواقف عدوانية لا تميّز بينأفراد المجتمع ، فالمكدي يسطو ، ويحتال ، ويسرق ، ويتلوّن كما يتلوّن زمانه وفي ذلك يقول الخزرجي[٨٩] :

ويحكَ هذا الزمانُ زورُ	فلا يغرَّنكَ الغرورُ
زوّقْ ، ومخرقْ ، وكلْ ، وأطبقْ	واسرقْ ، وطبلق لمَنْ يزورُ
لا تلتزمْ حالة ، ولكنْ	دُرْ بالليالي كما تدورُ

هـ ــ الفخر

يعدّ الفخر أحد أغراض الشعر البارزة في مختلف العصور ، وقد كان الشاعر يفتخر بذاته في ثنايا قصيدته ، ويشيد بأمجاد قبيلته ومآثرها ، وتكاد تكون مادة الفخر متشابهة ومتطابقة على مدى الأيام ، فالكرم والشجاعة والنجدة خصال طالما اعتز بها العربي ولهج بذكرها ، كما نجد مَنْ افتخر

بلهوه ، وشبابه ، أو من أشاد بعلمه ومعرفته وانطلاقاً من القيم السابقة نتساءل عمّا افتخر به المكدون ، إذ ليس في حياتهم موضع لتلك الخصال الحميدة ؟ والواقع أنَّ شعرهم عبّر عن مفاخرهم ولكنْ بما يرونه منسجماً ومنطلقهم في الحياة . ولا عجب عندئذ أنْ تكون معايير فخرهم مناقضة للمعايير الاجتماعية التي اتفّق على أنها تمثل السجايا الرفيعة في حياة الأفراد .

وإذا أراد الباحث أنْ يقسّم شعر المكدين حسب دائرة شموله فإنَّه يجد دائرتين : إحداهما تمثل : فخر المكدي بذاته ، والأخرى تعبّر عن فخره بجماعته ، جماعة بني ساسان . وهذا الفخر الجماعي عندهم حلّ محل فخر الشاعر بقبيلته ، وهذا أمر وارد لأنَّ انتماء المكدي إلى أقرانه ليس انتماء قبلياً بل هو انتماء مهني كما نلاحظ. وندع هذه التوطئة السريعة إلى مادة فخرهم ونبدأ ذلك بفخرهم الذاتي .

اتخذ المكدي من (الأنا) محوراً لتبجحه الفردي كعادة كثير من الشعراء فهذا أبو فرعون السّاسي على سبيل المثال يدّل على الآخرين بجماله وحسن هيئته ويتخذ من تلك الصفات موضع إثارة وإعجاب لدى قلوب النساء فيقول[٩٠] :

أنا أبو فرعونَ زَينُ الكُورَه ... أحسنُ شيءٍ مشيةً وصوره
تضحكُ إنْ مرّت به مكوره ... ضحكَ الأفاعي في جراب النُّوره

فالفخر بحسن الهيئة والرونق كما فعل السّاسي ليس بجديد في شعرنا ، ولكنّه كان قليل الورود إذا ما قيس بالخصال المعنوية التي يحرص الفرد على أن ينسبها إلى ذاته كالشجاعة والكرم على سبيل المثال . وإلى جانب هذا النمط من الفخر نجد المكدي يعتز بتطوافه وغربته ، وقد يفسّر جنوح المكدين ، وفخرهم بالغربة إلى ما عرف عنهم من حب للتمرد والفردّية ، حتّى استقرّ في عرف الكثيرين أنَّ المكدي هو رمز التحرّر من عبودية البقاء والاستقرار ، وقد افتخر أبو دلف الخزرجي بتطوافه فقال[٩١] :

وقد صارتْ بلادُ اللـ ... ـهِ في ظعني ، وفي رحلي

تـغـايـرنَ بـلـبـثـي و   تحـاسـدن عـلـى رحـلـي
فـمـا أنـزلـهـا إلاّ   عـلـى أنـس مـن الأهـل

فأبو دلف كما نلاحظ شديد الإعجاب بذاته ، وبتنقله فهو في أسفاره تلك يطوي بلداناً ، وينشر أخرى ، يحمل مقدمه إلى الأرض شرفاً وعزّة ، وأينما حلّ فهو في وادٍ مريع ، عزيز المكانة ، لا يشعر بكرب الغربة ، فكلُّ الناس أهل له وأقرباء . ولا نريد أنْ يظنَّ أحد بأنَّ الفخر بالترحال شيء جديد في شعرنا ابتدعته حياة المكدين ، فهنالك أكثر من شاعر افتخر بترحاله باحثاً عن حياة كريمة ، أو ثراء عاجل وفي ذلك قال أبو تمام(٩٢) :

وغرّبتُ حتى لم أجدْ ذكر مشرق   وشرَّقتُ حتى قد نَسيتُ المغاربا
خطوبٌ إذا لاقيتَهُنَّ رددنني   جريحاً كأنّي قد لقَيتُ الكتائبا
وقد يَكْهَمُ السيف المسمّى منيّةً   وقد يرجع المرءُ المُظفَّر خائبا
وكنت امرأً ألقى الزمان مسالماً   فآليت لا ألقاه إلاّ محاربا

ولولا ضياع الكثير منأشعار المكدين لكنّا وقفنا عند عناصر أخرى في فخرهم الذاتي ، وسنحاول الاستعانة بما افتخر به الاسكندري والسروجي لأنّهما نموذجان للشاعر المكدي وفخرهم قريب في منحاه من فخر المكدين ، فالإسكندري يفتخر بعلمه ومعرفته وبحيله فيقول(٩٣) :

أنـا أبـو قَـلَـمُـونِ   فـي كـلّ لـونٍ أكـونُ
اختـرْ من الكـسـب دونـاً   فـإنَّ دهـرك دُونُ
زَجِّ الـزمـان بـحُـمْـقٍ   إنَّ الـزمـان زَبُـونُ

ثم يفتخر بدهائه ومكره فيقول(٩٤) :

لا يُـبْـعِـدُ الـلّـه مـثـلـي   وأيـنَ مـثـلـي أيـنـا
لـلـه غـفـلـةُ قـومٍ   غـنـمـتـهـا بـالـهُـويـنـا
اكْـتِـلْـتُ خـيـراً عـلـيـهـم   وكِـلْـتُ زوراً ومَـيْـنا

فالمكدي يعد حيله موضع فخر وذكاء ، وإنْ فتك بالآخرين وخدعهم

فلا عار عليه وكلُّ ما في الأمر أنّه رجع غانماً مظفراً وفي ذلك فخره ، وقد صوّر هذه الناحية أبو زيد السروجي إذ قال[٩٥] :

فوثبْتُ فيهم وثبة الذّ ـئب الضّريّ على الخروف
وتركتهم صَرْعَى كأنّـ ـهم سُقُوا كأس الحُتُوف
وتحكّمت فيما اقتنو ه يدي ، وهم رُغْمُ الأنوف
ثم انثنيتُ بمغنم حُلو المجاني ، والقطوف

وننتقل إلى فخر المكدين الجماعي ، وهو وجه مكمل لفخرهم الذاتي ، يسير معه ، ولا يناقضه فنجد في أشعارهم فخراً بانتمائهم إلى ساسان ، واعتزازهم بالساسانيين في الماضي والحاضر ، فلقد ملكوا الدنيا بقوتهم ، وبتطوافهم ، يسيرون في ملكهم آمنين لا يعترض سبيلهم معترض ، وفي ذلك افتخر العكبري فقال[٩٦] :

على أنّي بحمد اللـ ـهِ في بيتٍ من المجد
بإخواني بني ساسا نَ أهلِ الجدّ والحد
لهمُ أرضُ خراسانَ فقاشانَ إلى الهند
إلى الروم إلى الزّنْج إلى البلغارِ والسندِ
إذا ما أعوز الطرق على الطُّراق والجندِ

ثم يدعو إلى ضرورة تنبيه المكدين ، ويقظتهم لما يعترضهم من أخطار على أيد الأعراب والأكراد فيقول[٩٧] :

حذاراً من أعاديهم من الأعراب والكُردِ
قطعنا ذلك النّهج بلا سيفٍ ولا غمد
ومَنْ خاف أعاديه بنا في الروع يستعدي

وقد جاء في يتيمة الدهر أنّ العكبري في بيته الأخير "يريد أنّ ذوي الثروة ، وأهل الفضل والمروءة إذا وقع أحدهم في أيدي قطّاع الطرق ، وأحبَّ التخلّص ، قال أنا مكدّي[٩٨]" .

وقد يتساءل بعض الباحثين عن مدى صدق الأحنف في فخره ، ويعزو بعضهم ما قاله إلى العبث والسخرية . وهو رأي جهر به الدكتور محمود غناوي الزهيري فقال : "وإذن فالأحنف كان يفخر بانتسابه إلى بني ساسان وكان يعتز بهم ، ولِمَ لا يفخر ويعتز ؟ ألم تكن تلك البلاد كلّها خاضعة لسيطرتهم ؟ ولكن أكان الأحنف جاداً حقاً في هذا الفخر والاعتزاز . أم أنّه كان هازلاً ؟ أما أنا فلست أرى في هذا الشعر موضعاً لفخر واعتزاز كما توّهم الصاحب ، فالشاعر كما خيل إليّ لم يكن جاداً في حمده الله على أنّه في بيت ماجد كما لم يكن فرحاً بهذا الملك العريض ، وإنّما كان ساخراً عابثاً فهو لم يكن من البساطة والسذاجة بحيث يرى في صنعة التسوّل مجداً عريضاً يستحق أن يفخر به إنسان . وهل يفتخر بالتشرّد ويعتّز بالكدية من يشكو الاغتراب وفقدان الوطن ، وندرة الأليف وقلّة الرزق(٩٩)" .

ورغم حماسة الدكتور الزهيري في الدفاع عن رأيه ، فإنّنا نرى الأمر أقرب ممّا ذهب إليه ، فهو يطرح رأيه الفردي من خارج مجتمع المكدين ، وبذلك يتعجب من فخره . وقدأشرنا إلى هذه الناحية في مطلع الحديث عن فخر المكدين ، وقلنا : مايراه المجتمع عاراً أو منقصة ، قد يراه المكدي فخراً . ولا نريد أنْ نجعل ذلك قاعدة كلّية تستمد منها كلُّ الأحكام ، ولكنّها الحقيقة كما نرى ، فالمكدي الذي اختار الكدية مهنة لا عجب أن يفتخر بها ، ولِمَ لا يكون صادقاً في فخره ؟ أليس من الجائز أنْ تكون أشعارهم في الفخر تعزية لهم تخفف مما يعانون منه من آلام واوهام ؟ فتجعلهم يركنون إلى ماضٍ سحيق فيعتقدون بأنّهم من سلالة عظمائه ، والواقع أنّنا نجد في الحياة مَنْ يشابه المكدين واقعاً ثم يفتخر بذلك .

وبعد عرضنا لما يمكن ان يقال عن صدق المكدين في فخرهم نعود لنكمل صورة فخرهم الجماعي ، وفي هذا يطالعنا أبو دلف الخزرجي إذ يشيد بحياتهم ونفوذهم . أليسوا من ذوي العزة والسلطان في سالف الزمان ؟ فلم لا يفخر بانتمائه إلى الساسانيين ؟ والواقع أنَّ الغرور والتيه أخذاه مأخذاً عجيباً ،

فادّعى أنّه من سلالة أولئك الأمجاد الذين خضعت لهم الأمم ، وفرضوا عليها الجزية ، ومكدّو اليوم لا يأخذون صدقة من الناس ، وإنّما يحصّلون جزية أجدادهم ، وندع أبا دلف يشنّف الأسماع بفخره فيقول[١٠٠] :

على أنّي من القومِ الـ ... بـهـالـيـلِ بـنـي الـغـرّ
بني ساسان والحامي الـ ... حمى في سالفِ العصرِ
تـغـرّبـنـا إلـى أنّـا ... تـنـاءيـنـا إلـى شـهـرِ
فـنـحـنُ الـنـاسُ كـلّ الـنـا ... سِ في البرّ وفي البحرِ
أخـذنـا جـزيـة الخلـق ... مـن الـصـيّن إلـى مـصـرِ
إلى طنجة بل في كلّ ... أرضٍ خـيـلُـنـا تـسـري
إذا ضـاق بـنـا قـطـرٌ ... نـزلْ عـنـه إلـى قـطـرِ
لـنـا الـدنـيـا بما فـيـهـا ... مـن الإسـلام والـكـفـر
فـنـصـطـافُ عـلـى الـثـلـج ... ونـشـتـو بـلـدَ الـتـمـرِ
فـنـحـنُ الـمـيـزقـانـيـو ... نَ لا نـدفـع عـن كـبـرِ

ولا ينسى الشاعر أن يدعو بالسقيا لأخوانه من بني ساسان . فيبدو مشفقاً على أولئك الرجال الذين جارت عليهم الأيام وقست ، فأصبحت أجسادهم عارية لوحتها الشمس بحرارتها ، ولكنهم رغمو ذلك أشداء ، لن تؤثر الصعاب في قوة عزمهم فجابهوا دهرهم بعناد وصلف وفي ذلك قال الخزرجي[١٠١] :

سقى اللّهُ بني ساسا ... نَ غـيـثـاً دائـمَ الـقـطـرِ
ترى العريان منهم ظا ... هـرَ الـسُّـمـرةِ والخطـرِ
كـنـمـرود بـنِ كـنـعـان ... قـويَّ الـصـدرِ والأزرِ
رجالٌ فطنوا للثقـ ... ـلِ والأغـلالِ والإصـرِ
خـلـنـجـيـونَ مـا حـاضـوا ... ولا بـاتـو عـلـى طـهـرِ
رأوا من حكمةٍ خرطَ الـ ... ـقـلاداتِ مـع الـعـذر

ومما سبق نلحظ أنَّ فخر المكدين نهض على مجموعة من القيم والمعايير بعضها معروف في فخر الشعراء، وبعضها الآخر ارتبط بدواعي حياتهم وحرفتهم ولا نظنهم كانوا في موقف العبث والسخرية فهم يفخرون بما يرونه منسجماً وذواتهم. من سلوك ومعايير خلقيّة، إذ إنَّهم عاشوا تلك القيم عملاً وسلوكاً قبل أنْ تكون مادة فخر لشعرهم.

ومن خلال دراستنا لأغراض شعر المكدين نكون قد أضأنا جانباً هاماً من جوانب أدبهم، عَبّر عن مكابدات قاسية، ومحن زرية تفجّرت شعراً وجدانياً، يفيض ألما وعذاباً.

ولكنَّ إبداعهم الأدبي لم يقتصر على فن النظم، وإنَّما كانت لهم جولات في عالم النثر تغني ما صوره شعرهم، وتكشف النقاب عمّا لم يصل إليه من خفايا حياتهم وأسرارها، وهذا ما سنراه في الفصل القادم.

هوامش الفصل الثاني

(١) المجتمع العراقي ص ٣٢٨ .
(٢) المخلاة ص ١٢ .
(٣) يتيمة الدهر ٣ / ١٢ ، والروزنامجة ص ١٠٨ .
(٤) الكناية والتعريض ص ٤٣ . والدبادب : هي الطبول .
(٥) البيان والتبيين ٤ / ٧٨ .
(٦) البصائر والذخائر ٣ / ٢٠٧ . والزنبيل : هو القُفَّة .
(٧) المصدر نفسه ٢ / ٥٢٢ . والهداج : مشي رويد في ضعف ، والسربال : هو القميص .
(٨) العقد الفريد ٢ / ٣١٤ . والمحال : "ما عدل عن وجهه" قاموس المحيط : مادة حول .
(٩) الورقة ص٥٥ .
(١٠) العقد الفريد ٣ / ٤٣٥ . الكامل ١ / ٢٠٨ .
(١١) طبقات ابن المعتز ص ٣٧٨ - ٣٧٩ . وأوجى : بمعنى أخفق .
(١٢) المصدر نفسه ص ١٢٨ . والجمز : هو العدو السريع .
(١٣) البصائر والذخائر ٣ / ٢٠٧ . والعرمس : هي الناقة الشديدة .
(١٤) التمثيل والمحاضرة ص ٤٦٧ .
(١٥) المحاسن والمساوئ ص ٥٨٤ .
(١٦) عيون الأخبار ٢ / ١٣٩ .
(١٧) العقد الفريد ٣ / ٣٩ .
(١٨) البيان والتبيين ٤ / ٧٨ .
(١٩) الورقة ص ١١٦ .
(٢٠) يتيمة الدهر ٣ / ٣٧٠ .
(٢١) البصائر والذخائر٢ / ٥٢٢ - ٥٢٣ .
(٢٢) يتيمة الدهر ٣ / ٣٧٥ . والمشاميل : هي الرغفان . والقنابر : هي الكسرة من الخبز ، وبربازار : بمعنى متنوع . والقفيا : خبز السبيل .
(٢٣) الورقة ص ١١٥ .
(٢٤) الورقة ص ١١٦ .
(٢٥) المصدر نفسه ص ١١٦ .
(٢٦) البصائر والذخائر ٣ / ٦٤٨ .
(٢٧) طبقات ابن المعتز ١٢٧ - ١٢٨ .
والترز : هو الجوع أو الموت ، والقلز : هو الشراب .
(٢٨) يتيمة الدهر ٣ / ٣٦٩ ، ٣٧٤ . ومزّق : طبخ المرق ثم باعها للمرضى منهم .

(٢٩) التمثيل والمحاضرة ص ٢٠٠ .
(٣٠) يتيمة الدهر ٣ / ٣٧٤ . والشفاثات : هي المساجد ، وأصحاب التجافيف : قوم من المكدين ينامون في المساجد عليهم مرقعات بعضها مركبة فوق بعض تدعى : التجافيف أو الثامولة .
(٣١) يتيمة الدهر ٣ / ٣٦٣ و٣٧٣ . وزقّى : أي صلى ،وكبّن : تغوّط ، والمذقان : هو المحراب .
(٣٢) المصدر نفسه ٣ / ٣٧٣ . وسخام القص : هو سواد الأتّون .
(٣٣) المصدر نفسه ٣ / ٤٢٧ . والمهمة : المفازة والبريّة القفر . والصحصحان : الأرض المقفرة ، والمرت : الأرض المقفرة .
(٣٤) العقد الفريد ٢ / ٣١٤ .
(٣٥) الامتاع والمؤانسة ٢ / ٥٣ . وننظر أمثلة أخرى في المصدر نفسه ٣ / ٣٤ .وأبو عمرة : كنية الجوع .
(٣٦) العقد الفريد ٢ / ٣١٥ ، ويقال عبد آبق : أي هارب .
(٣٧) الحيوان ٥ / ٢٦٤ . وننظر أمثلة أخرى في المصدر نفسه ٥ / ٢٦٤ - ٢٦٩ . والدن : هو وعاء من الفخار ، والحب : هو الجرّة ، معرّب فارسي ، والكوز : ج كيزان ، وأكواز وهو إناء ، والقرقارة : إناء وسميت بذلك لقرقرتها .
(٣٨) طبقات ابن المعتز ٣٧٧ .
(٣٩) طبقات ابن المعتز ٢٢٧ .
(٤٠) يتيمة الدهر ٣ / ٣٥٩ . والصمي : هو السكر ، والمتر والكمد : هما العمل الجنسي .
(٤١) مثالب الوزيرين ص ١٤٥ . والقشام : هو الأكل .
(٤٢) شرح القصائد العشر ص ١٣٣ - ١٣٤ . والمضاف : الذي طرقته الهموم والمجنّب : الفرس ، والسيد : هو الذئب ، والغضا : شجر ذئابه مشهورة بالخبث . والبهنكة : المرأة المكتملة الخلق .
(٤٣) يتيمة الدهر ٣ / ١٢٤ .
(٤٤) مثالب الوزيرين ص ١٢٧ .
(٤٥) يتيمة الدهر ٣ / ٣٦٠ . والكماذ : هو الفاعل ، واللبوسات : يريد بها عضو المرأة التناسلي ، والهر : الدبر .
(٤٦) الحيوان ٢ / ٣٦٠ .
(٤٧) مثالب الوزيرين ص ١٢٩ .
(٤٨) المصدر نفسه ص ١٠٤ - ١٠٥ .
(٤٩) يتيمة الدهر ٣ / ٣٧١ - ٣٧٢ . والمشقاع : هو الأرعن ، واللغر : هم السّفلة من الناس ، والشورز : هو الفتى الأمرد ، والخشبوب : طعام مخّدر ، والكيذات :

مفردها كيذ وهو عضو الرجل ، والبهاليل هم رؤساء المكدين .
(٥٠) يتيمة الدهر ٣ / ٣٦٠ . والصلاّج : هو الشخص الذي يستمني بكفيّه .
(٥١) الكناية والتعريض ص ٩ .
(٥٢) مثالب الوزيرين ص١٢٨ .
(٥٣) الأغاني ٨ / ٧٨ ، ومعجم الشعراء ص ٣٢٥ .
(٥٤) المصدر نفسه ٢ / ٤٦ ، والشعر والشعراء ص ٢٣٩ .
(٥٥) المصدر نفسه ٢ / ٦٠ .
(٥٦) طبقات ابن المعتز ص ٣٧٨ .
(٥٧) طبقات ابن المعتز ص ١٢٧ .
(٥٨) يتيمة الدهر ٣ / ٢٩٩ .
(٥٩) الامتاع والمؤانسة ٣ / ٣٤ . وأبو عمرة : كنية الجوع .
(٦٠) الامتاع والمؤانسة ٣ / ٧٠ . والخشكنان : خبز يشبه البسكويت .
(٦١) المستطرف ٢ / ٥٥ . والكلكل : الصدر ، وبرتنا : يقال أبراه السفر أي هزله .
(٦٢) البيان والتبيين ٤ / ٧٦ .
(٦٣) يتيمة الدهر ٣ / ٣٥٨ .
(٦٤) طبقات ابن المعتز ص ١٢٨ .
(٦٥) المصدر نفسه ص ١٢٩ .
(٦٦) الورقة ص ٥٤ . والبصائر والذخائر ٣ / ٢١٢ .
(٦٧) عيون الأخبار ٢ / ١٤٣ .
(٦٨) الورقة ص ٥٣ .
(٦٩) المصدر نفسه ص ٥٥ . ونفشت : شعّثت ، والنفوش : الاقبال على الشيء تأكله ولحاها : اللحاء قشر الشجرة .
(٧٠) الامتاع والمؤانسة ٣ / ٧ .
(٧١) طبقات ابن المعتز ص ١٢٩ .
(٧٢) لطائف المعارف ص ٢٣٨ .
(٧٣) يتيمة الدهر ٣ / ٣٥٧ .
(٧٤) المصدر نفسه ٣ / ٣٥٧ .
(٧٥) مثالب الوزيرين ص ١٢٨ .
(٧٦) البصائر والذخائر ٤ / ٥٢٦ . ومثالب الوزيرين ص ١٢١ . ويقال وجوه : أي أسمعه ما يكرهه .
(٧٧) يتيمة الدهر ٣ / ٦١ .
(٧٨) المصدر نفسه ٣ / ١٢٤ . والثفر : هو السير في مؤخر السرج .
(٧٩) المصدر نفسه ٣ / ١٢٣ . وخاص الخاص ص ١٣٦ .

(٨٠) الورقة ص ٥٤ .
(٨١) تاريخ بغداد ١٢ / ٣٠١ .
(٨٢) يتيمة الدهر ٣ / ٤٢٨ .
(٨٣) المحاسن والمساوئ ص ٥٨٥ .
(٨٤) تاريخ بغداد ١٢ / ٣٠١ .
(٨٥) طبقات ابن المعتز ص ١٣٠ .
(٨٦) يتيمة الدهر ٣ / ١٢٤ . والمغط : هو الشخص الذي يصوّت في نومه ، والنخار : مبالغة من نخر ، أي مد الصوت في خياشيمه . وكنّى العكبري بذلك عن غفلة ، وسذاجة أولي الأمر في زمانه .
(٨٧) يتيمة الدهر ٣ / ٣٥٩ .
(٨٨) المنتظم من ١٨٥ ، والبداية والنهاية ١١ / ٣١٨ مع بعض التعديل .
(٨٩) يتيمة الدهر ٣ / ٣٥٨ وزوّق الكلام : نمّق وحسّن ، ومخرق : احتال وكذب ، وأطبق : غطّى ، والمطابقة : المواقعة ، وطبلق : لعله يقصد التطبيل .
(٩٠) الورقة ص ٥٥ ، الكوره : العمامة ، والكور : لوثها وإدارتها . القاموس المحيط : مادة كور ، والممكورة : "المطوية الخلق من النساء ، والمستديرة الساقين أو المدمّجة الخلق الشديدة البضعة" القاموس المحيط : مادة مكر ، والنوره : "بالضم وياء النسبة للمختلس ، وهو شائع في العوام ، كأنّه يختّل بفعله ، ويشبّه عليهم حتى يختلس شيئاً" تاج العروس : مادة نور .
(٩١) يتيمة الدهر ٣ / ٣٥٦ .
(٩٢) ديوانه ١ / ١٤٠ . ويكهم السيف : لا يقطع .
(٩٣) المقامة المكفوفية ص ٩٣ . وأبو قلمون : ثوب رومي متعدد الألوان ، والزبن : الضرب والدفع .
(٩٤) المقامة الموصلية ص ١٢٠ .
(٩٥) المقامة الواسطية ص ٣١٠ .
(٩٦) يتيمة الدهر ٣ / ١٢ .
(٩٧) المصدر نفسه ٣ / ١٢ .
(٩٨) يتيمة الدهر ٣ / ١٢ . جاءت الياء مثبتة وكان يجب حذفها .
(٩٩) الأدب في ظل بني بويه ص ٢١٥ - ٢١٦ .
(١٠٠) يتيمة الدهر ٣ / ٣٥٩ . والميزقانيون : هم أصحاب الكدية .
(١٠١) يتيمة الدهر ٣ / ٣٧٦ .
والخلنجي : الذي يتغوّط ، ولا يغسل استه ، وماحاضوا : أي ما تطهّروا .

الفصل الثّالث

نثر المكدين

وقفنا في فصل سابق عند فئة المكدين ، وفصّلنا القول في أصنافهم ، وما ابتدعه كلُّ صنف من طرق الاحتيال والمكر . والمتتبع تطور حيلهم يدرك أنَّ كثيراً من المكدين قد هجر المسألة المباشرة ، وتفرّغ لابتكار العاهات الجسدية التي تخاطب ضمير المشاهد ومشاعره . ولم يكن هذا الانتقال من الاستجداء المباشر إلى ولوج عالم الحيل طفرة فجائية لا مسوّغ لها ، بل كان علاجاً لمواقف الحرمان التي كانوا يتعرضون لها في المجتمع آنذاك ، ولا سيما بعد نمّو أعدادهم نمواً مذهلاً جعل الناس يمقتونهم ويكرهونهم .

والتحول السابق في أسلوب الكدية ، لا يعني إتقان كلّ المكدين لعوامل المخرقة والتشويه . فإلى جانب هؤلاء بقيت فئات أخرى تنهج منهجاً صريحاً في استجدائها ، ولكنّها اعتمدت على فن القول ، وصياغته بدلاً من اختلاق العاهات والأمراض . وما نريد قوله في هذا المجال : أنَّ الاستجداء المباشر لا يرتفع عموماً إلى المستوى الأدبي ، ولكنّه قد يأخذ صوراً أدبية (عالية) عند بعض فصحاء المكدين ، متمثلة في فن الخطابة والمواعظ والقصص . وبذلك يكون الخطباء المكدون وقصّاصهم ووعاظهم من بني أفراد الساسانيين الذين قامت مسألتهم على عنصر الأدب فهم يعرضون بضاعتهم في المنتديات

والمجالس ، وحلقات المساجد ، وقد نالوا شهرة عريضة عند العامة والخاصة . مما يستدعي منّا الوقوف عند ظهور تلك النماذج الثلاثة لنبحث في نشأتها وتكوّنها . ولما كان أدب المقامات قد نما وترعرع بتأثير من أدب الكدية ، فسنقف أيضاً عند هذه القضّية باحثين عن عناصر الكدية في المقامات ، ثم نعود بعد ذلك إلى دراسة فنون النثر عند المكدين ، فنحلّل مضامينها وأشكالها . ولنبدأ بذلك وفق التسلسيل المذكور .

آ ــ بروز شخصيّة الخطيب ، والقاص ، والواعظ .

١ ــ الخطيب :

تُعدُّ الخطابة أحدأشكال التعبير الفنّي ، وهي "تستند إلى القناع والتاثير . فلها سبيلان : العقل المقنع ، والقلب المتأثر[١]" .

وتاريخ نشوء الخطابة يشوبه الغموض ، شأنه في ذلك شأن الشعر ، ولكنَّ المتفق عليه عند نقّاد الأدب ، ومؤرخيه أنّها تكاد تكون موجودة في كل أمة وعصر .

وفي الأدب العربي عرفت الخطب إلى جانب الشعر في العصر الجاهلي وبرز الخطيب إلى جانب الشاعر ، ولكنَّ ما رشح إلينا من خطب جاهليّة تسرّبت عبر مسامات الزمن هو أقلُّ بكثير مما وصلنا من الشعر ، ومرجع ذلك يعود إلى عوامل مختلفة أفاض النقّاد ومؤرخو الأدب في ذكرها[٢] .

وقد كانت الاعتبارات الفنية والقبلية وراء تغليب كفّة الشاعر على الخطيب في بداية الأمر ، فكانت القبيلة تحتفل بنبوغ شعرائها ، وتنحر الجزر إكراماً لهم ولا عجب فالشاعر لسان قبيلته ، يلهج بأمجادها ومآثرها ، ويذّب مدافعاً عن حياضها . وتلك منزلة لم يرق إليها الخطيب ، ولم يحظ بها في بادئ الأمر فلمّا كثر الشعر ، وكثر الشعراء ، وامتهن بعضهم نفسه باستجدائه صار الخطيب أعظم قدراً ، وأرفع مكانة من الشاعر[٣] .

وبانتشار الاسلام سمت الخطابة وعلت مكانة الخطيب ، وقد رافق ذلك انحسار في مد الشعر برهة من الوقت ، فاكتسبت الخطبة شيوعاً ، وتنوعاً ، وازدادت غنى فكرياً . وعرفت الخطب الدينية في الجمع والأعياد . وكان الرسول (ص) خطيباً مفوّهاً من خطباء العرب الذين لا يشقّ لهم غبار ، وتلاه الخلفاء الراشدون على تباين فيهم . ولمّا كنّا لا نستطيع أنْ نتكلم على خطب هؤلاء لضيق المجال فإنّنا نقول : لقد بدا للجميع آنذاك أنَّ من مقومات نجاح أيِّ خليفة أو والٍ فصاحته وبلاغته في الخطب .

وبظهور الأحزاب السياسة ، والفرق المتنازعة على الحكم انتقلت الخطابة إلى طور مزدهر ، فانتشرت الخطب السياسية التي اتسمت بغناها الفكري وطابعها الجدلي ، إذ كان خطباء كل فريق من شيعة وخوارج ، وزبيريين وأمويين . . . الخ ، يدافعون عن فرقهم وأحزابهم ، ويناوئون خصومهم بالحجة والدليل ولا يقل شأن الفرق الكلامية والفلسفية في نمّو الخطب وتطعيمها بالجانب الجدلي والعقلي عن أثر الفرق السياسة السابقة .

ولم تكن الخطبة كلاماً عادياً يلقى جزافاً وكيفما اتفق ، فهي فنّ نثري ولها أصول وخصائص . فقد حفل كتاب البيان والتبيين بالكثير من الآراء النقدية التي قيلت في فنّ الخطب ، وأورد أسماء العشرات من خطباء العرب ، كما احتفظ بين دفّتيه بنماذج رائعة من الخطب تمثّل تيّارات شتى بدءاً من العصر الجاهلي إلى زمانه .

ومن بين أقوال العرب في الخطب : أنْ تكون الخطبة موجزة على أساس القول المعروف : البلاغة في الإيجاز . وقد كان "عمرو بن عبيد لا يكاد يتكلّم ، فإذا تكلم لم يكد يطيل ، وكان يقول : لا خير في المتكلّم إذا كان كلامه لمن شهده دون نفسه ، وإذا طال الكلام عرَضت للمتكلّم أسابُ التكلّف ، ولا خير في شيء يأتيكَ به التكلّف[٤]" والإيجاز في الخطبة صفة مرغوب فيها "فأمّا الخطب بين السّماطين ، وفي إصلاح ذات البَيْن فالإكثار في غير خطل والإطالة في غير إملال ، وليكن في صدر كلامك دليل حاجتك[٥]"

ويعلّق الجاحظ مفسّراً مغزى القول السابق : "كأنّه يقول فرّقْ بين صدر خطب النكاحِ ، وبين صدر خطبة العيد ، وخطبة الصلح ، وخطبة والتواهب حتى يكونَ لكل فنٍ من ذلك صدرٌ يدلُّ على عجزه ، فإنَّه لا خيرَ في كلام لا يدلُّ على معناك ، ولا يشير إلى مغزاك[٦] . ولم يكن الخطيب ليوشّي خطبته بالأشعار ، ولكنَّ العرب استحسنت ذلك في خطب المحافل ، مثلما استملحت تطعيم خطب الجمع والأعياد ببعض الآيات القرآنية[٧] . وكان من عادة الخطيب أن يقف في خطبته ، ويُستَثنى من ذلك خطبة النكاح ، فهو يخطب قاعداً[٨] . وما يطلبه العرب في الخطيب أن يكون جهيرَ الصوت في غير تشدُّق ، ولهم في مدح الخطباء قصائد كثرة ، وأخرى في ذمّهم[٩] .

تلك شذرات موجزة وطـأنا بها للحديث عن خطب المكدين . فمن المعروف أنَّ الخطب السابقة كانت في غايات دينيّة ، أو اجتماعية ، أو سياسيّة ، ولكنّها لم تكن في الاستجداء والتسوّل كما مجد عند خطباء الأعراب المكدين الذين عانوا من اختلال موازين الحياة الاقتصادية ، وتمركزها في المدن ، فكانوا عرضة للجوع والتشرّد ، فيما إذا شحّت السماء ، وعمّ القحط . حينئذ تجدهم يَنْسِلون من الفجاج العميقة ، مبعثرين في الأرض على غير هدى ، وغالباً ما كانوا يقصدون المدن وأسواقها يسألون الناس ، ويعرضون إبان استجدائهم تلك الخطب الموجزة الفصيحة التي تحمل طاقة لا يستهان بها من مشاعر الصدق والألم في وصف فاقتهم وسوء أحوالهم .

قد امتازت تلك الخطب عن سواها بطابعها البدوي وعفويتها البعيدة عن التكلف أو التصنّع ، فصادفت قبولاً واستحساناً عند سكان المدن ،ممّن كانوا يحنّون إلى تنسّم عبق الصحراء ، ويلذُّ لهم سماع الكلام الصافي النابع من أعماق البادية فوجدوا ضالّتهم في خطب أولئك المكدين الأعراب وأضرابهم التي يقول في شأنها الجاحظ : "إنّه ليس في الأرض كلام هو أمتعُ ، ولا آنقُ ، ولا أجودُ ولا ألذُّ في الأسماع ولا أشد اتصالاً بالعقول السليمة ، ولا أفتقُ للّسان ، ولا أجودُ تقويماً للبيان من طول استماع حديث الأعراب العقلاء

الفصحاء ، والعلماء البلغاء[١٠]" .

ويمكن القول استنتاجاً مما ورد : إنَّ شخصية المكدي الأعرابي لاقت قبولاً في مجتمع المدن لطرافتها وفصاحتها . فكان علماء اللغة ورواتها من أكثر سكان المدن حرصاً على سماع خطبهم ، وقد ضمّت أمهات الأدب مادة غزيرة من خطب المكدين البدو كان من رواتها كبار اللغويين العرب .

والمصادر الأدبية تذكر أنَّ بعض المكدين كان يقف على حلقات النحويين والعلماء ، فيعجب الجالسون بسماع خطبهم ويتصدقون عليهم ، مستفسرين عما غمض فيها من كلمات أو ندَّ عن أذهانهم من غريب الألفاظ . وقد احتفظ أبو علي القالي بقطع من تلك الخطب التي تصور ما كانت تحفل به خطب السُّؤَّال الأعراب من مفردات غريبة تحتاج إلى تفسير وشرح فقال : بينما أنا في المسجد الحرام ، إذ وقف علينا أعرابي فقال : يا مسلمون ! إنَّ الحمدَ لله ، والصلاة على نبيّه ، إنّي امرؤ من أهل هذا المِلْطَاط الشرقي ، المُواصي أسياف تُهامة ، عكفت عليَّ سنون مُحْشٌ فاجتبَّت الذُّرا ، وهشمت العُرَى ، وجمشَت النَّجم ، وأعجت البَهْم ، وهَّمت الشَّحم والتحبت اللحْم ، وأحجنت العظم ، وغادرت التراب مَوْرا ، والماء غَورا ، والناس أوزاعاً والنَّبط قُعَاعا ، والضَهل جُزَاعا والمقام جعجاعا ، يُصبِّحنا الهاوي ، ويطرقنا العاوي فخرجتُ لا أتَلَّفع بوصيدة ، ولا أتقَّوتُ هبيدة ، فالبَخَصات وقِعة ، والرُّكّبات زلعة ، والأطراف قَفِعة ، الجسم مُسْلَهِمٌ ، والنظر مُدْرهِمٌ ، أعشو فأفطش ، وأضحى فأخفش أسهل طالعاً ، وأحزن راكعاً . فهل من آمرٍ بميرٍ أو داعٍ بخير ؟ وقاكم الله سطوة القادر ، وملكة الكاهر ، وسوء الموارث ، وفضوح المصادر . قال : فأعطيته ديناراً وكتبت كلامه ، واستفسرته مالم أعرفه[١١]" وقريب من هذا الموقف ما أورده المُبَرِّد رواية عن المازني وخلاصة الأمر أنَّ مكدياً أعرابياً وقف على حلقة يونس النحوي مستجدياً ، فألقى خطبة طويلة شكا فيها حاله ، فما برح مكانه حتى نال ستين ديناراً[١٢] .

وما تجدر الاشارة إليه انَّ تلك الخطب الكثيرة التي رواها كبار اللغويين

واحتوتها كتب الأدب لا تنسب إلى مكدٍ مسمّى فلا نستطيع الوقوف على أسماء خطباء الكدية مثلما وقفنا عند مشاهير شعرائهم . وتعليل ذلك أنَّ أولئك المكدين لم يحفل بهم أحد لضآلة شأنهم وتنقلّهم الدائم ، فكانت غاية اللغويين تتجاوز معرفة أسمائهم إلى سماع خطبهم وتدوينها . وثقتنا بما رواه كبار اللغويين ، وما اتسموا به من دقّة وحرص تجعلنا لا نقلّل من شأن تلك الخطب التي تعدّ من بين وسائل المكدين في الاستجداء ، وهي تمثل بحق ذروة الأشكال الأدبية عندهم .

٢ ـ القاص :

يقول جولدزيهر في كتابه المسمّى (دراسات إسلامية) : "القاص أو القصّاص والجمع قّصاص هو الرجل الذي كان يجمع الناس حوله في الطريق ، أو في المساجد من غير أن تكون له صفة رسمية فيعظهم حيناً ، بذكر الأحاديث والأخبار المأثورة ويسلّيهم بالقصص والحكايات حيناً آخر . وإنَّ الصبغة الدينية لحديثهم هي التي تميّزهم عن القّصاص غير الدينيين الذين يجمعون الناس إليهم في الطرق ليسلّوهم بالنوادر والمضاحك[١٣]" .

ذاك قول جولد زيهر ، ومنه نستقي دلالتين : إحداهما كثرة انتشار القّصاص والأخرى تتمثل : باستغلال القصص على أيدي فئة من المكدين ، فأفرغته من غايته الأساسية ، فأصبح من بين وسائل الساسانيين لكسب المال . وإن كان حديثنا ينصب على هذه الفئة المحتالة ، فإنّه لا بدَّ من توطئة سريعة نتتبع بها جذور القصص فمن غير الممكن أن تظهر شخصية القاص المكدي لولا انتشار القصص والقصاص في المجتمع العربي .

وتعود نقطة الانطلاق إلى بدء انتشار الاسلام ، فقد اتخذت بعض السور القرآنية طابع القصص والموعظة لمخاطبتها الناس ، وكان للإسرائيليات دور لا ينكر ساهم في إغناء وتوضيح الكثير من أحداثها المختصرة . ولما كانت غاية القرآن هي الموعظة والاعتبار فقد اكتفى في الأغلب بجوهر القصة ، وتجاوز

أحداثها . وكان النبي قد أمر بتلاوة تلك السور وسرد أخبار الأمم من الهدف نفسه فقال تعالى مخاطباً نبيّه : "فاقصص القصص ، لعلهم يتفكّرون[١٤]" كما قال أيضاً : نحن نقصّ عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك ، هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين[١٥]" .

وقد اختلف في تحديد ظهور شخصية القاص بعد وفاة النبي ، وممارسته لمهنة القصص . فهنالك أقوال متضاربة لكنَّها تتفق على أنَّ ظهور القاص في المجتمع الاسلامي يعود إلى مرحلة مبكرة فقيل : "لم يقص في زمن رسول الله صلى اللّه عليه وسلم ، ولا أبي بكر ، ولا عمر ، ولا عثمان رضي اللّه عنهم . وإنما كمان القصص في زمن معاوية"[١٦] . وما نراه أنَّ هذا القول قد جانب الصواب ، ولا بُدَ أن يكون ظهور القاص قد سبق هذا التحديد الزمني المتأخر ومما يذكر في ذلك أنَّه قيل للحسن : "متى أحدث القصص ؟ قال : في خلافة عثمان بن عفّان . قيل : مَنْ أول من قصّ ؟ قال : تميم الداري"*[١٧] وهذا القول ممكن ولكنَّا نتساءل ألا يمكن أنْ تكون بدايات قصص تميم في خلافة عمر ؟ وفي الواقع نجد قولاً مشابهاً مفاده : "أنَّ أول من قّص في مسجد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم تميم الداري ، استأذن عمر أنْ يُذْكّر الناس فأبى عليه حتّى كان آخر ولايته ، فأذن له أنْ يذكّر في يوم الجمعة قبل أنْ يخرج عمر ، فاستأذن تميم عثمان بن عفّان رضي اللّه عنه في ذلك فأذن له أنْ يذكّر يومين في الجمعة . فكان تميم يفعل ذلك[١٨]" .

ولعل هذا القول أقرب إلى الصواب ، فمن الجائز أن يمنع عمر تميماً لأنه لم ير الرسول قد أجاز لأحد القصص في عهده ، ولم يحدث ذلك في زمن أبي بكر فخشي منعكسات القصص فرفضه ، وقد يكون بدا له بعد ذلك أنْ يأذن لتميم ، ولكنْ في أوقات محدّدة ومن ثم فلعل عثمان إذا صح ما سبق لم ير حرجاً في إجازة قصص تميم ، إذ كان يقّص في خلافة عمر .

وسرعان ما انتشر القُصّاص في رقعة الدولة العربية ، ويعزى سبب هذا الانتشار إلى حروب عليّ ومعاوية فذكر أنَّ "علياً رضي اللّه عنه قنت فدعا على

قوم من أهل حربه فبلغ ذلك معاوية ، فأمر رجلاً يقّص بعد الصبح ، وبعد المغرب يدعو له ، ولأهل الشام[١٩] .

ويصف ابن سعد مهمة القاص عند معاوية وعمله فيقول : "فإذا سلّم من صلاة الصبح جلس ، وذكر اللّه عزَّ وجلَّ ، وحمده ومجده ، وصلى على النبي صلى اللّه عليه وسلم دعا للخليفة ، ولأهل ولايته ، ولحشمه ، وجنوده ، ودعا على أهل حربه ، وعلى المشركين كافة[٢٠]" . وقريب من هذا العمل طلب عبد الملك بن مروان من قصّاصه في الأمصار أن يدعوا له ، ويرفعوا أيديهم بالغداة والعشّي[٢١] .

ولم يقف انتشار القصّاص عند الحجاز والشام ، فقد وصلوا إلى مصر ، ويقال : "إنَّ أولَ من قصّ بمصر سليمان بنُ عتر التُجيبي في سنة ثمان وثلاثين ، وجُمِعَ له القضاء إلى القصص ، ثم عزل عن القضاء ، وأفرد بالقصص ، وكانت ولايته على القصص والقضاء سبعاً وثلاثين سنة[٢٢]" .

وللجمع بين القضاء والقصص دلالة مهمة ، وهي : أنَّ القاص يجب أنْ يكون من العلماء المتمكنين ، وهذا ما نجده في شخصية التُجيبي ، فقد كان "يختم القرآن في كل ليلة ثلاث مرّات ، وكان يجهر ببسم اللّه الرحمن الرحيم ، ويسجد في المفصّل ، ويسلّم تسليمة واحدة ، ويقرأ في الركعة الأولى بالبقرة ، وفي الثانية بقل هو اللّه أحد ، ويرفع يديه في القصص إذا دعا[٢٣]" .

وقد ذكر الجاحظ طائفة كبيرة من القُصّاص في عصره[٢٤] ممّن حازوا درجة السبق في العلم والفضل ، ومنهم موسى الأسواري الذي قال عنه : "وكان من أعاجيب الدنيا ، كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته العربية ، وكان يجلس في مجلسه المشهور به فتقعد العرب عن يمينه والفرس عن يساره فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسرها للعرب بالعربية ، ثم يحوّل وجهه إلى الفرس ، فيفسرها لهم بالفارسية لا يُدرَى بأيّ لسان هو أبين[٢٥]" .

ثم قصّ من بعده" أبو علي الأسواري ستاً وثلاثين سنة ، فابتدأ لهم في تفسير سورة البقرة ، فما ختم القرآن حتى مات لأنَّه كان حافظاً للسيّر ،

ولوجوه التأويلات فكان ربّما فسّر آية واحدة في عدّة أسابيع . . . وكان يقصّ في فنون كثيرة من القصص ويجعل للقرآن نصيباً من ذلك[٢٦]" .

ولكنَّ هذه الصورة المشرقة للقاص في علمه وخلقه سرعان ما تحطّمت ، وأصابها شرخ كبير على يد فئات أخرى من القصاص ، كانوا على النقيض مما ذكرناه ، فانحرفوا بالقصص عن غايته الدينية والعلمية ، وتحلّلوا من القيم الخلقية ، ثم هبطوا به إلى مواقف التسلية ،والعبث بعقول العامة ، وحشوها بالأباطيل والخرافات لقاء الكسب والربح .

ولو تساءلنا متى شهد المجتمع ظهور القاص المكدي لما استطعنا أن نقف عند تاريخ محدد نظراً إلى تضارب الأقوال والروايات ، ولكنّا نذكر ما أشارت إليه المصادر الأدبية ، والكتب المؤلفة في أصول الحديث الديني عن ظهور المتكسبين بالأقاصيص الإسرائيلية والأحاديث الموضوعة ، ونقف عند الجاحظ فنجده يشير إلى "الكان" ويضعه بين فصائل المكدين ، والكان هو القاص الذي كان يأمر الجالسين بالتصدّق على المكدي قبل أن يقصّ . فإذا انفضّ المجلس تقاسما المبلغ بينهما ، ويطلق على من يقوم بذلك اسم "المكوّز" وهي كلمة فارسية . وكان خالويه المكدي قد اعترف بامتهانه القصص إلى جانب أعماله وحيله الأخرى في الكدية ، فقال في وصيّته لابنه : "أنا لوذهب مالي لجلست قاصاً أو طفت في الآفاق ـ كما كُنت ـ مكدياً ، اللحية وافرة بيضاء ، والحلق جهير طلّ ، والسمت حسن ، والقبول عليَّ واقع . إنْ سألت عيني الدمع أجابت ، والقليل من رحمة الناس خير من المال الكثير[٢٧]" . وإلى جانب خالويه تطالعنا أسماء الكثير من القصّاص المكدين وأخبارهم التي نثرها الجاحظ في كتبه الأخرى لا سيّما في كتابيه القيّمين "الحيوان" و"البيان والتبيين" .

ولا نصل إلى القرن الرابع وما تلاه حتى نجد القّصاص المكدين أكثر من أن يحصوا ، ويذكر أن عدد حلقات القّصاص الذين كانوا يسلّون العامة كان أكثر من حلقات المذكرين والوّعاظ[٢٨] . وقد أشار إليهم أبو دلف في قصيدته الرائية إذ قال[٢٩] :

ومـنْ قـصّ لإسـرائيـــل أو شبراً على شبر
ومَـنْ يـروي الاسـانيـدَ وحـشـوَ كـلّ قِـمّـطـر

ونعود إلى مجالس هؤلاء القّصاص فنجدهم يضعون أحاديث الترغيب والترهيب ويظهرون الوجد والخشوع في جلستهم ، ويكشف ابن الجوزي عن بعض أباطيلهم فيقول : "ومنهم مَنْ يتحرك الحركات التي يوقّع بها على قراءة الألحان ، والألحان التي قد أخرجوها اليوم مشابهة للغناء ، فهي إلى التحريم أقرب منا إلى الكراهية ، والقارئ يطرب ، والقاص ينشد الغزل مع تصفيق بيديه ، وإيقاع برجليه فتشبه السكر ، ويوجب ذلك تحريك الطباع ، وتهييج النفوس ، وصياح الرجال والنساء ، وتمزيق الثياب لما في النفوس من دفائن الهوى . ثمّ يخرجون فيقولون : كان المجلس طيّباً(٣٠)" .

وقد أشار المسعودي إلى ابن المغازلي* ، ومما جاء في أخباره أنَّه "كان ببغداد رجل يتكلّم على الطريق ، ويقصّ على الناس بأخبار ونوادر ومضاحك ، ويعرف بابن المغازلي وكان في نهاية الحذّق ، لا يستطيع مَنْ يراه ويسمع كلامه ألاّ يضحك . . .(٣١)" .

ولو أنَّ الأمر بقي عند حدود التسلية العابرة لكان خطر القّصاص قليلاً ولكنَّه تجاوز ذلك إلى عبثهم بعقول العامة وتغذيتها بالأكاذيب والأباطيل ، لجهل القّصاص من جهة ، ولسوء أخلاقهم وحماقاتهم من جهة ثانية . ومَنْ يقرأ أخبارهم يقف على مادة غزيرة تصف أحوالهم ، وتحلّلهم من قيم مجتمعهم وأخلاقه . ولنا في سيرة أبي كعب القاص خير دليل فيما ذهب إليه ، وممّا قاله الجاحظ فيه : "وأبو كعب هذا هو الذي كان يقّص في مسجد عتّاب كل أربعاء ، فاحتبس عليهم في بعض الأيام ، وطال انتظارهم له ، فبينما هم كذلك إذ جاء رسوله فقال : يقول لكم أبو كعب : انصرفوا ، فإنّي قد أصبحت اليوم مخموراً(٣٢)"

ونستميح القارئ عذراً عندما نورد حادثة أخرى له ، تغني الجانب السابق في سيرته وهي قول الجاحظ أيضاً : "تعشّى أبو كعب القاص بطفشيل

كثير اللوبيا وأكثر منه ، وشرب نبيذ تمر ، وغلّس إلى بعض المساجد ليقص على أهله ، إذ انفتل الإمام من الصلاة ، فصادف زحاماً كثيراً ، ومسجداً مستوراً بالبواري من البرد ، والريح والمطر ، وإذا محراب غائر في الحائط ، وإذا الإمام شيخ ضعيف ، فما صلّى استدبر المحراب ، وجلس في زاوية منه يسبّح . وقام أبو كعب ، فجعل ظهره إلى وجه الإمام ووجهه إلى وجوه القوم ، وطبّق وجه المحراب بجسمه ، وفروته وعمامته وكسائه . ولم يكن بين فقحته وبين أنف الإمام كبير شيئ . وقصّ وتحرّك بطنه ، فأراد أن يتفرّج بفسوة وخاف أن تصير ضراطاً فقال في قصصه : قولوا جميعاً لا إله إلاّ اللّه ، وارفعوا بها أصواتكم . وفسا فسوة في المحراب ، فدارت فيه وجثمت على أنف الشيخ ، واحتملها ثم كدّه بطنه ، فاحتاج إلى أخرى فقال : قولوا لا إله إلا اللّه ، وارفعوا بها أصواتكم فأرسل فسوة أخرى ، فلم تخطئ أنف الشيخ ، واختنقت في المحراب ، فخمّر الشيخ أنفه ، فصار لا يدري ما يصنع . إنّ هو تنفّس قتلته الرائحة ، وإن هو لم يتنفّس مات كرباً فما زال يداري ذلك ، وأبو كعب يقص . فلم يلبث أبو كعب أن احتاج إلى أخرى . . . فقال : قولوا جميعاً لا إله إلا اللّه ، وارفعوا بها أصواتكم . فقال الشيخ من المحراب : لا تقولوا ، لا تقولوا ، قد قتلني . ثم جذب إليه ثوب أبي كعب ، وقال : جُئْتَ إلى ههنا لتفسو أو تقص ؟ فقال : جئنا لنقص ، فإذا نزلت بليّة فلا بد لنا ولكم من الصبر(٣٣) .

والواقع أنّ القارئ يستطيع أنْ يلتمس نماذج كثيرة وأخباراً طريفة تدلّ على حمقهم وسوء تصرفاتهم منشورة في بطون الكتب(٣٤) وأما قلّة تبصرهم بالعلم والمعرفة وضحالة معلوماتهم ومعارفهم فإنّنا نسوق عليها بعض أخبارهم من خلال شخصية قاصّ يدعى المكي الذي وصفه الجاحظ فقال : كان طيّب الحجج ، ظريف الحيل ، عجيب العلل ، وكان يدّعي كل شيء على غاية الاحكام ، ولم يحكم شيئاً قط ، لا من الجليل ولا من الدقيق ، وإذ قد جاء ذكره فسأحدثك ببعض أحاديثه . . . فقد ادّعى هذا المكّي البصر بالبراذين

ونظر إلى برذون واقف ، قد ألقى صاحبه في فيه اللجام ، فرأى فأس اللجام ، وأين بلغ منه فقال لي : العجب كيف لا يذرعه القيء ! وأنا لو أدخلت اصبعي الصغرى في حلقي لما بقي في جوفي شيء إلاّ خرج . قلت : الآن علمت أنك تبصر . ثم مكث البرذون ساعة يلوك لجامه ، فأقبل عليّ فقال لي : كيف لا يبرد أسنانه ؟ قلت إنّما يكون علم هذا عند البصراء مثلك ، ثم رأى كلّما لاك اللجام والحديدة سال لعابه على الأرض ، فأقبل عليّ وقال : لولا أنَّ البرذون أفسد الخلق عقلاً لكان ذهنه قد صفا[٣٥] .

وكان على شاكلة المكي أبو أحمد التمّار ، ومن حمقه وسوء تفكيره قوله : "لو أنَّ رجلاً كانت عنده ألف ألف دينار ثم أنفقها كلها لذهبت كلها . . . وهو القائل في قصصه : ولقد عظّم رسول الله صلّى اللّه عليه وسلم حق الجار ، وقال فيه قولاً استحيي واللّه من ذكره . . .[٣٦]" .

ورغم ما كانت عليه شخصية القاص من فساد وجهل وحماقة إلاّ أنَّ القصّاص استطاعوا نيل ثقة العامة وتصديقها إياهم وقد شعرت الدولة بخطرهم وعبثهم فأمرت بمنعهم من القصص في سنتي ٢٧٩ و٢٨٤ ، حيث أمر الخليفة بالنداء في بغداد "ألا يقعد في المسجد أو الطريق عرّاف أو قاصّ أو منجّم[٣٧]" وهذا الإجراء لم يطبق على القصاص كافة ، وإنّما اختص بفئة المحتالين منهم ، وقدأشار إلى ذلك متز إذ قال : "ولم يكن المنع موجهاً إلاّ للقصاص الذين أساؤوا استعمال القصص ، وخرجوا به عن غايته ، وليست الاجراءات التي ذكرها المؤرخون فيما يتعلق بالقصاص إلاّ موجهة إلى المحتالين على الكسب منهم ، وهم الذين لم يكن قصدهم الدين بل تسلية العامة . . . بإختراع الأحاديث ونشرها ، أو الذين كانوا يشوهون القصص الدينية ويتخذونها أساطير[٣٨] .

وكان العلماء قد تصدوا لهولاء المحتالين ، ونبّهوا الناس على اغلاطهم لا سيما في تلفيقهم للأحاديث النبوية ، وقدأصاب الحديث من كذبهم بلاء عظيم ويروى عن الشعبي في ذلك أنَّ قاصاً قام فحدث الناس في مسجد تدمر ،

فخلط في حديثه ، فأراد الشعبي أن يصّحح له الخطأ . فما كان من القاص إلاّ أن أنهال عليه لكماً ، ولمارأت العامة ذلك أوسعته هي الأخرى ركلاً وضرباً[٣٩] . ومن قبيل ذلك ما رواه ابن الجوزي عن حادثة وضع فيها القصاص أحاديث ملفقة منسوبة إلى المشهورين من رواة الحديث الشريف فقال : "صلّى أحمد بن حنبل ويحيى بن معين ، في مسجد الرصافة فقام بينأيديهم قاص فقال : حدثنا أحمد بن حنبل ويحيى بن معين ، قالا : حدثنا عبد الرزاق بن مَعْمَر عن قَتَادةَ عن أنس قال : قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم : من قال لا إله إلاّ اللّه خلق اللّه من كل كلمة طيراً ، منقاره من ذهب ، وريشه من مرجان . . . وأخذ في قصة نحواً من عشرين ورقة فجعل أحمد بن حنبل ينظر إلى يحيى بن معين ، وجعل يحيى بن معين ينظر إلى أحمد ، فقال له حدثته بهذا ؟ فأجابه : واللّه ما سمعت هذا إلا الساعة . فلما فرغ من قصصه ، وأخذ العطيات ، ثم قعد ينتظر بقيتها . قال له يحيى بن معين بيده : تعال . فجاء متوهماً لنوال ، فقال له يحيى : مَنْ حدثك بهذا الحديث ؟ فقال : أحمد بن حنبل ، ويحيى بن معين . فقال : أنا يحيى بن معين . وهذا أحمد بن حنبل ، ماسمعنا بهذا قطُّ في حديث رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم . فقال لم أزل أسمع أنْ يحيى بن معين أحمق ، ما تحققت هذا إلاّ الساعة كأن ليس فيها يحيى بن معين ، وأحمد بن حنبل غيركما ؟ قد كتبت عن سبعة عشر أحمد بن حنبل ويحيى بن معين[٤٠]" .

وما جرى بين سليمان بن مهران الأعمش وبين أحد القُصّاص قريب من الحادثة السابقة ، ويذكر أنه دخل البصرة فنظر "إلى قاصّ يقص في المسجد فقال : حدثنا الأعمش عن أبي اسحق عن أبي وائل . فتوسط الأعمش الحلقة ، وجعل ينتف شعر إبطه فقال له القاص : يا شيخ ألا تستحي ؟ نحن في علم وأنت تفعل مثل هذا ! فقال الأعمش : الذي أنا فيه خير من الذي أنت فيه . قال : كيف ؟ قال : لأنّي في سنّة وأنت في كذب ، أنا الأعمش ، وما حدثتك مما تقول شيئاً[٤١]" .

ومواقف المجابهة كثيرة ومشهورة في هذا الميدان ، ولكنّها لم تجدِ في تحطيم مكانة القاص بسبب انجراف العامة إليه ، وتعظيمها لما يقوله ، فكان العلماء يخشون سطوة العامة . وقد روى الذهبي في الميزان أن جعفر بن الحجاج الموصلي قال : "قدِم علينا محمّد بن عبد السمرقندي الموصل ، وحدّث بأحاديث مناكير ، اجتمع جماعة من الشيوخ ، وصرنا إليه لننكر ، فقال : حدّثنا قتيبة عن أبي لَهِيْعَة عن أبي الزبير عن جابر: أن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم قال : القرآن كلام اللّه غير مخلوق ، فلم نجسر أن نقدم عليه خوفاً من العامة[٤٢]" .

ويورد السيوطي حادثة أخرى تدل على تصلّب العامة ، ودفاعها عن القصاص ، ومفادها : أنَّ قاصاً جلس ببغداد ، فروى تفسير قوله تعالى : "عسى أن يبعثك ربّك مقاماً محموداً" أنّه يجلسه معه على عرشه ، فبلغ ذلك الإمام محمد بن جرير الطبري فاحتّد من ذلك وبالغ في إنكاره ، وكتب على باب داره : سبحان مَنْ ليس له أنيس ولا له في عرشه جليس . فثارت عليه عوام بغداد ، ورجموا بيته بالحجارة[٤٣]"

ورغم تطور الزمن فما زالت بقايا من تلك الفئات تحيا في أريافنا ، تلفّق الأباطيل وتروي الأحاديث الكاذبة التي تزرع في أذهان العامة الخرافة والأوهام وتصبح عندهم حقائق ثابتة لا ترد .

تلك لمحة ععن تطور القصص تبينّا من خلالها ما للقاص المكدي من مكانة في نفوس أبناء عصره ، كما أظهرت لنا قصصه في تنمية جانب الخيال الذي استهوى العامة فكان مصدر رزق غير مشروع له .

٣ ـ الواعظ :

يُعدُّ الواعظ إلى جانب القاص والخطيب من فئات المكدين الذين اتخذوا الفصاحة والبلاغة وسيلة للكسب ، بعدما تبيّن لهم ما للواعظ من مكانة في نفوس العامة مكانة قلّما حظيت بها شخصية أخرى . فانتحلوا صفة الواعظ ،

ورفعوا شعار الوعّاظ يسعون في الطرقات ويطوفون في المساجد ، ظاهرهم الصلاح والتقوى ، وباطنهم الفساد والرياء .

وبين القصص والوعظ قدر مشترك من التشابه ، مما جعل الأمر يلتبس في أذهان كثير من الناس ، فكانوا يطلقون على الواعظ اسم القاص ، وعلى القاص اسم المُذكّر وجلاء للفروق بين التسميات السابقة يقتضي أن نورد تعريف كل واحدة من التسميات السابقة ويسعفنا في ذلك قول ابن الجوزي : "اعلم أنَّ لهذا الفن ثلاثة أسماء : قصص وتذكير ،ووعظ . فيقال : قاصّ ، ومذكر ، وواعظ . فالقاص : هو الذي يتبع القصة الماضية بالحكاية عنها ، والشرح لها وذلك القصص ، وهذا في الغالب عبارة عمّن يروي أخبار الماضين . وهذا لا يُذمُّ لنفسه ، لأنَّ في إيراد أخبار السالفين عبرة لمعتبر ، وعظة لمزدجر ، واقتداء بصواب لمتبع ، وإنّما كره بعض السلف القصص لأحد ستة أشياء[٤٤] وأما التذكير فهو تعريف الخلق نعم اللّه عز وجل ، وحثّهم على شكره ، وتحذيرهم من مخالفته . وأما الوعظ فهو تخويف يرقّ له القلب ، وهذان محمودان ، قال : وقد صار كثير من الناس يطلقون على الواعظ اسم القاص ، وعلى القاص اسم المذكّر ، والتحقيق ما ذكرناه[٤٥]" .

وما لايختلف عليه اثنان أنَّ الواعظ يخاطب العقول والنفوس بموعظته ، ويناجيها فكان يتخذ من فصاحة لسانه ، ورقّة ألفاظه جواز سفر يجوب به تلك القلوب التي غشاها صدأ الطمع والنسيان . وإذا كانت الخطب عموماً تمتلك أدوات تحريك المشاعر وإثارتها فإنَّ خطب الوعّاظ لتربو عليها في هذه الناحية . وفي ذلك يقول متز :" وكان من أشد الخطب الدينية قوة ، وتأثيراً بين المسلمين المواعظ التي كان يتطّوع للقيام بها أهل الفصاحة واللسان ، علماء كانوا أو غير علماء مقبلين على ذلك إقبالاً شديداً[٤٦]" .

ولئلا يحمل صفة الطعن على الوعاظ بإطار شمولي ، فحريٌّ بنا أن نميّز بين فريقين منهم : فريق صادق النية والعمل ، مخلص في وعظه ، وآخر اتخذ الوعظ شبكة يصطاد بها البسطاء ، وذوي الجهل ، سبيله في ذلك الحيلة ،

ومسلكه الرياء والدجل .

ولم يكن الواعظ المكدي يجد مشقّة في نسج وصياغة معاني موعظته ، فقد اعتمد على ما بين يديه من مواعظ منثورة ، فتتلمذ على نصوصها ، وحاك على منوالها . وهذا يقتضي منا أن نلّم ـ ولو بإيجاز ـ ببدايات ظهور المواعظ في المجتمع العربي ، متجاوزين ما يمكن أن يقال عن مواعظ الآباء للأبناء لأنها حالة طبيعية يفرضها منطق الحياة ولكنَّا نقف عند نصوص مبثوثة في تراثنا الجاهلي ، لرجال اشتهروا بالحكمة والموعظة وفي طليعتهم : لُقمان الحكيم ، وأكثم بن صيفي(٤٧) ، وقُسّ بن ساعدة الايادي الذي ألقى خطبة في سوق عكاظ على حشد من الناس حيث نلمس فيها روح الوعظ الديني كما نلمس التذكير والحث على التأمّل فيقول : "أيُّها الناس اجتمعوا ، واسمعوا وعوا . من عاش مات ومن مات فات ، كلُّ ماهو آت آت . . . آيات محكمات ، مطر ونبات ، وآباء وأمهات ، وذاهب وآت . ضوء وظلام ، وبرّ وآثام ، لباس ومركب ، ومطعم ومشرب ، ونجوم تمور ، وبحور لا تغور ، وسقف مرفوع ، ومهاد موضوع ، وليل داجن ، وسماء ذات أبراج ، مالي أرى الناس يموتون ، ولا يرجعون ، أرضوا فأقاموا ، أم حبسوا فناموا ؟ . . . يامعشر إياد ! أين ثمود وعاد ، والآباء والأجداد ، أين المعروف الذي لم يشكر ، والظلم الذي لم ينكر . أقسم قُسّ قسماً باللّه ، إنَّ للّه ديناً هو أرضى من دينكم هذا(٤٨)" .

حتى إذا انتشر الإسلام ، ونزل القرآن . وجدنا الكثير من الآيات القرآنية تاخذ شكل موعظة ، أو تدعو صراحة إلى الاعتبار بمصير من سلف ، مُذكرة أنَّ الدنيا دار زوال والآخرة دار مقام ، واللبيب من لم تخدعه دنياه عن آخرته ، كما اتخذت الموعظة من بين طرق الإيمان والإرشاد فقال تعالى مخاطباً نبيّه (ص) : "ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة(٤٩)" .

وإلى جانب المعين الآلهي الذي تعدُّ آياته أبلغ المواعظ ، وأكثرها عمقاً وشموليّة لفسلفة الحياة ، نجد الأحاديث والخطب النبوية . فقد كان النبي (ص) يعظ أصحابه في كل ما يصلح دينهم ودنياهم ، ومن مواعظه قوله : يكفي

أحدكم من الدنيا قدرُ زاد الراكب[٥٠]" .

ولما كانت شخصية الواعظ غير رسمية ، وهو يقوم بعمله تطوّعاً لله فإننا نجد من السلف ـ في مختلف الأزمان ـ من كان يعظ الناس ، ويرشدهم . وكان يأتي في طليعة هؤلاء الخلفاء الراشدون والفقهاء والعلماء . وكان وعظهم ينصب في الاتجاه الديني رغبة في إيقاظ النفوس من غفوتها ، ومن مواعظ الحسن التي امتازت بالقصر والإيجاز قوله : "اقدعوا هذه النفوس ، فإنَّها طُلَعة ، وحادثوها بالذكّر فإنها سريعة الدُّثور واعصوها فإنَّها إنْ أطيعت نزعت إلى شر غاية[٥١]" . وتُروى له موعظة كان يرددها باستمرار عند انقضاء مجلسه وهي : "يالها من موعظة لو صادفت من القلوب حياة[٥٢]" .

وهذه الفئة من الوّعاظ لم تتخذ لنفسها ما يميزها عن سواها في السلوك والعمل ولم تكن تطلب أجراً ، أو تبغي كسباً من الوعظ سوى المثوبة عند اللّه . وكي تصل الموعظة إلى القلوب فإنَّ على الواعظ أنْ يكون صادقاً تجاه نفسه والآخرين فيما يقول ويتحدث ، ويروى في هذا المجال أنَّ أبا زكريا يحيى بن معاذ الرازي (. . . . ـ ٢٥٨) جاء إلى شيراز فصعد المنبر ، فقال[٥٣] :

مواعظ الواعظ لن تُقبلا	حتى يعيها قلبُه أوّلا
ياقومُ ! مَنْ أظلمُ من واعظٍ	خالفَ ما قد قاله في الملا ؟
أظهر بين الناس إحسانه	وبارز الرحمن لمّا خلا

ولعلّ ذاك الموقف الذي نبّه إليه الرازي يفسر لنا ما نجده من مواقف أخرى يطلب فيها بعض الناس الموعظة أو النصح ، فقد طلب رجل من حكيم أنْ يعظه فقال : "لا يراك اللّه بحيث نهاك ، ولا يفقدك من حيث أمرك . . . وقيل لحكيم : عظني قال : جميع المواعظ كلّها منتظمة في حرف واحد قال : وما هو ؟ قال : تجمع على طاعة اللّه فإذا أنت قد حويت المواعظ كلّها[٥٤]" .

ولم يكن دور الواعظ سلبياً ، كأنْ ينفّر الناس من أمر دنياهم كما كان يفعل كثيرون، بل كان يهدف إلى إقامة توازن معقول بين أمري الدنيا والآخرة، وما نجده من هجوم على دنيا الناس مبعثه عدم التوفيق بينهما بحيث انصرف

الناس عن آخرتهم ، فكان على الواعظ أنْ ينّبههم كقول الحسن في موعظة : "يا عجباً لقوم أمروا بالزاد ، وأوذنوا بالرحيل ، وأقام أولهم على آخرهم ، فليت شعري ما الذي ينتظرون(٥٥) ويتضح لنا أنَّ الحسن أراد بخطبته الإنسان الذي انحرف عن الطريق القويم ، وتمادى في غيّه وإهماله فأفسد أمر آخرته بدنياه .

وقد كان للوّعاظ دور إيجابي ، ومكانة سامية عند الخلفاء ، فهم يعظونهم ويكشفون أخطاءهم ، منددين بجورهم دون خوف أو وجل ، وعرفت هذه المواعظ "بمقامات الزّهاد بين أيدي الخلفاء(٥٦)" . ويجد القارئ بعض تلك المقامات في العقد الفريد ، ومنها موعظة طويلة لرجل وقف بين يدي المنصور وقد كانت عنيفة لاذعة ، كوت نفس المنصور ، وصكّت مسامعه ، إذ حذّره من مغبّة جوره وظلمه ، كما نجد أخرى للأوزاعي بين يدي المنصور أيضاً ، وثالثة لعمرو بن عبيد وقد دخل على المنصور وعنده المهدي فقال له : "عظني أبا عثمان . قال : يا أمير المؤمنين إنَّ اللّه أعطاك الدنيا بأسرها فاشتر نفسك منه ببعضها ، هذا الذي في يديك لو بقي في يد مَّنْ كان قبلك ، لم يصل إليك ، قال : أبا عثمان ، أعنّي بأصحابك . قال : ارفع علم الحق يتبعك أهله . ثم خرج . فأتبعه أبو جعفر بصرّة ، فلم يقبلها ، وجعل يقول :

كلّكم يمشي رويدْ كلّكم خاتل صيدْ
غيرَ عمرو بن عبيدْ(٥٧)

ولقد كان من الممكن أن يستمر هذا الدور المشرق للواعظ ، وألاّ تهتز مكانته لم لم تندس بي صفوف الوعّاظ جماعات الساسانيين ، ممّن حرّفوا الوعظ عن غايته ، متخذين منه شبكة للصيد والقنص .

ولم تكن مواقف الوعّاظ المكدين تختلف عن سواها من حيث المظهر ، فهم يعظون العامة ويقومون بين أيدي الخلفاء والأمراء مقامات وعظ وارشاد، ولكنّهم يمدون أيديهم للنوال قبل انتهاء مواعظهم ، فيخدعون العامة ويحابون الملوك والأمراء الظلمة . كما كانوا يتظاهرون بالفقر والزهد وتحقير الدنيا ومباهجها ، ويُرغّبون في الفقر ليسهل عليهم حينئذ تنازل الناس عن أموالهم

هبة وصدقة ، يقدمها المرء في دنياه ليجدها في آخرته . وشتان في هذا المقام بين موعظة الحسن في الدنيا أو موعظة عمرو بن عبيد وبين سواهما من مواعظ المكدين .

وتعطينا المصادر ـ لمن يريد أن يتتبع أخبار هؤلاء الوّعاظ ـ الكثير من حيلهم وأباطيلهم ، واستغلالهم الموعظة لتحقيق مكاسب ذاتية ، فيذكر أنَّ "أبا عبد اللّه محمّد بن احمد الواعظ الشيرازي (المتوفي عام ٤٣٩) قدم بغداد يتكلّم بلسان الوعظ والزهد ويلبس المرقّعة . فافتتن الناس به لما رأوا من حسن طريقته ، وعمَّر مسجداً كان خراباً فسكنه ، ومعه جماعة من الفقراء . ثم نزع المرقّعة ولبس الثياب الناعمة الفاخرة بعد أنْ حصل له المال الكثير[٥٨]" .

ولا عجب أن يستغل الشيرازي معاشرة العامة فيخدعها ، إذا ما علمنا بجهل العامة واستسلامها لهرطقة القصّاص والوّعاظ المكدين فقد "كان للواعظ بينهم قدرة على جذبهم لدرجة تخرج عن مألوف العادة ، وكان مجلسه في درجة الاحتفالات الحربية أو احتفالات الأعياد[٥٩]" .

وقد دار بين العلماء وبين الوعاظ المكدين صراع عنيف مرت بنا بعض مظاهره من قبل ، فوضع العلماء الكتب والمؤلفات التي تنبّه الناس ، وتحذرهم من حيل المكدين وخدائعهم ، ويأتي في طليعة هؤلاء ابن الجوزي[٦٠] ، والجوبري العالم الدمشقي المشهور وقد رأينا أن تختم حديثنا عنهم ببعض حيلهم ومواقفهم التي كشفها الجوبري حين قال : "ومن دهائهم أنَّ أحدهم يصعد على المنبر بخشوع وسكينة . فإذا شرع في الكلام وذكر أهوال القيامة . بكى بدموع أحرّ من الجمر ، فإذا أراد ذلك يأخذ الخردل فيسحقه ثم ينقّعه بالخلّ يوماً كاملاً ، ثم يسقي به المنديل الذي يمسح به وجهه ، ثم يتركه حتى يجف فإذا حصل على المنبر مسح وجهه بذلك المنديل ، فتنزل دموعه مثل المطر . وهذا أول مالهم من دهاء . ومن ذلك أنّهم يجهّزون بعض نسائهم في زيّ البيوتات ، فيظهر أنّها قد أخنى عليها الزمان . ولا تقدر تبذل وجهها في السّؤال إلى الخلق فيعطّف عليها القلوب ، ويردّد الكلام في ذلك المعنى ، ويورد

فيه أخباراً وحكاليات ، ثم يخلع ثوبه ويرميه عليها ، ويقول : والله لو ملكت يدي شيئاً من النفقة لكنت أنا أحق بهذه المثوبة ، ولكن العذر واضح ، فهذا الثواب يساق إليكم . فإذا رأت الجماعة ذلك ، لم يبق أحد حتى يردفها بشيء على قدره ومكنته ، وما يحصل فهو للشيخ الواعظ" .

ووصف لنا الجوبري في موقف آخر حيلة واعظ عرفه فقال : "وكان من عادته أن يقف في أفراد الأيام ، ويورد أخباراً عن الصالحين ، وأحاديث الرسول عليه السلام ، ويذكر ما أعدّ الله عز وجل من النعيم المقيم لعباده الصالحين ، وما ابتلي به المجرمون من العذاب ، ويذكر الجنة ونعيمها ، والنار وسعيرها حتى تدمع العيون ، وتوجل القلوب ، ومع ذلك لا يلتمس من أحد شيئاً البتة ، ولا يقبل ما يدفع له . . . ثم رأيته بعد ذلك في الموقف وهو يتكلّم على حسب عادته ، وقد اجتمعت عليه الخلق من كلّ مكان ، فلمّا شوّقهم وحذرهم قال : يا أصحابنا ، ألم تعلموا أني رجل مسلم مثلكم ؟ سلام عليكم . اعلموا أني رجل لا ألتمس شيئاً من هذه الدنيا لما قد ثبت عندي أن حلالها حساب وحرامها عقاب ، فقطعت منها علقي وعلائقي ونبذتها خلف ظهري ، وانقطعت إلى الله تعالى فهو متولّي أمري وأنا (لا) أعيش إلاّ من نبات الأرض ، وهذه نعمة الله عليّ ، لا أقدر أن أقوم بشكرها . . .(٦٢)" .

ثم أنّ ذلك الواعظ المحتال باع الحاضرين أوراقاً مدعياً أنه كتب عليها اسم الله الأعظم ، فأصاب من المال شيئاً كثيراً .

ب ــ تكوّن أدب المقامات بتأثير أدب الكدية :

ليس الهدف من هذه الصفحات دراسة تاريخية ، تبحث في نشأتها وتطورها ابتداءً من مقامات الهمذاني وانتهاء بمقامات المويلحي واليازجي فمثل هذه الدراسات أصبحت مطروقة ومعهودة(٦٣) ، وإنّما نهدف إلى تجاوزها للبحث في قضية تخص أدب الكدية ، وما كان له من أثر بالغ في تكوين فن المقامة بحيث يمكن القول : إنّ أدب المقامات قد نما ، وتفرّغ مستقياً مادته من

أدب المكدين وأخبارهم .

والكدية ظاهرة عريقة القدم في المجتمع العباسي ، لها أدباؤها الذين عبّروا عنها شعراً ونثراً ، وما المقامات إلا شكل آخر من أشكال التعبير عن تلك الظاهرة ونريد من بينها مقامات الهمذاني ، وابن ناقيا ، والحريري ، والحنفي ، فهي تغطّي العصر العباسي الذي اخترناه .

وقد أشار بعض الباحثين إلى عناصر أخرى غير الكدية ساهمت في تكوين المقامات سواء بشكل مباشر أو غير مباشر . ونحن إذ نقف عندها نقول مسبقاً : إنَّ أغلب هذه العناصر والمكوّنات قامت على مواقف لا تمت إلى الكدية بصلة ، ومن ثم فالبحث عن مظاهر الشبه ، وتصيّد المواقف المتقاربة بينها وبين المقامات لا يكون دليلاً على اتخاذها مصادر للمقامات ، نظراً إلى وجود فوارق جوهرية بينهما ، وأهمّها : خلوّ المواقف السابقة من أسلوب الكدية ، وغياب البطل المحتال .

ويطالعنا من جملة تلك الآراء رأي الدكتور زكي مبارك ، وخلاصته أنَّ بديع الزمان استهلم أحاديث ابن دريد ، فأمدّته بذخيرة كبيرة في إنشاء مقاماته[٦٤] وصياغتها وفي الوقت الذي عدَّ فيه زكي مبارك رأيه السابق اكتشافاً في هذا الموضوع لم يفطن إليه أحد من الباحثين فإنّه اعتمد على إشارة أوردها الحصري في زهر الآداب إذ قال عن الهمذاني : "ولمّا رأى أبا بكر محمّد بن الحسن بن دريد الأزدي أغرب بأربعين حديثاً ، وذكر أنّه استنبطها من ينابيع صدره ، واستنتجها من معادن فكره . . . عارضها بأربعمائة مقامة في الكدية ، تذوب ظرفاً ، وتقطر حسناً ، لا مناسبة بين المقامتين لفظاً ولا معنى ، وعطف مساجلتها ، ووقف مناقلتها بين رجلين : سمّى أحدهما عيسى بن هشام ، والآخر أبا الفتح الإسكندري[٦٥]" .

وقد قابل بعض الباحثين[٦٦] رأي الدكتور زكي مبارك بفتور واضح نظراً إلى خلافات جوهرية تفرّق بين أخبار ابن دريد وبين المقامات ومنها : أنَّ أخبار ابن دريد ما هي إلاّ مجالس أدبية ، أغلبها مفقود الآن فلا نستطيع الوقوف على

حقيقة التأثر بينهما وهي من جهة ثانية تدور حول مواضيع مختلفة بعيدة عن الكدية ، وليس لها بطل أو راوٍ كما في المقامات .

على حين ذهب آخرون ، ومنهم الدكتور يوسف نور عوض إلى الأخذ برأي زكي مبارك ، مؤكداً أنَّ عنصر التأثير في المقامات تجلّى بصفة الفصاحة والبلاغة التي تعدّ من أبرز صفات أبطال المقامات[٦٧] ، وفي كتابه فن المقامات بين المشرق والمغرب نجده يجمع تلك الآراء ، وينسّقها ، فإضافة إلى أخبار ابن دريد أشار إلى مكوّن آخر ، هو أثر أحاجي ابن فارس الفقهّية التي ضمّها كتابه "المسائل ، أو فتيا فقيه العرب" كما ذكر ما رواه ابن خلّكان في ذلك من قبل[٦٨] . ونحن نرى الأمر يختلف من حيث المنطلق والهدف ، ولا نظّن أنَّ انتشار الأحاجي الفقهّية والألغاز ناجم عن تأّثر الحريري بفتاوى ابن فارس بحد ذاتها ، بل يعود إلى انخراط فئات اجتماعية شتّى في الكدية ضمّت نماذج من الفقهاء والدراويش والصوفيّة فكانت تكدي بعلمها . ولمّا كان السروجي بطلاً جامعاً لصفات المكدي كما عرفها الحريري ، فمن الطبيعي أن نجده مرّة فقيهاً وأخرى نحوياً . . . الخ .

ومن المنطلق نفسه نتجاوز ما أورده الدكتور يوسف نور عن أثر مقامات الزّهاد التي عدّها من بين عناصر مكونات فن المقامة ، لأنَّ جزءاً كبيراً من مقامات الزهّاد يدخل في خطب المكدين الذين كانوا يقفون بينأيدي الملوك والأمراء لنيل العطايا والهبات . ولم يقف الدكتور يوسف عند المكوّنات السابقة بل تخطّاها فعرض أهم المؤثرات الأخرى متمثلة بأثر النماذج الانسانية والفنّية ومنها كتاب البخلاء للجاحظ وخلاصة أثره تتجلّى برأيه فيما يلي :

أ ـ تناوله لظاهرة اجتماعية ـ هي ظاهرة البخل الشبيه بظاهرة الكدية عند الهمذاني ـ وجعلها محوراً يقوم عليه موضوع كتابه .

ب ـ معالجة هذا الموضوع بطريقة قصصية فنيّة ، فيها كثير من عناصر السخرية والهزل ، والفكاهة[٦٩]" .

ونتساءل الآن : هل يعد تناول كاتب ما لظاهرة اجتماعية كالبخل مثلاً

وبأسلوب قصصي من مكوّنات المقامات وعناصرها ؟ وهنالك كما لا يخفى ظواهر أخرى برزت في الأدب مثل الحماقة والظرافة والمجون فأين أثرها ؟ ونحن إنْ كنّا نقبل بفكرة البخل وشيوعها فإنَّ تعليل ذلك لا يكون بتأثير المقامات بنماذج البخلاء قدر تعبيره عن حقيقة واقعية ، وهي أنَّ أغلب المكدين كانوا بخلاء حقاً .

ونتابع السير في رحلة المؤثرات السابقة ، فنقف عند رسالة التربيع والتدوير للجاحظ التي أثرت في المقامات بنزعتها التعليمية كما يرى الدكتور يوسف نور ، وما نراه أنَّ هذا تخريج بعيد ، وأقرب منه تعليلاً لما سبق هو حياة المكدين الذين قامت كديتهم على التعليم في الأسواق والمساجد ، وكان بعض شيوخ الكدية يعلّم سرّ صنعته لأقرانه من المكدين .

أما حكاية "أبي القاسم البغدادي" التي عدَّها من بين النماذج الفنيّة المؤثرة في المقامات ، فهي واردة التأثير ، ومؤلف هذه الحكاية هو المطّهر الأزدي* الذي عاش في القرن الرابع كما يظهر ، وهو شخصية غامضة ، أخبارها قليلة . وتصوّر حكايته ليلة أنس وسمر ، وحديث لماجن بغدادي تعدّ شخصيته قريبة الشبه بشخصيات المكدين .

وكان الأثر الأخير الذي أورده الدكتور يوسف نور في كتابه السابق هو رأي الدكتور مصطفى الشكعة وخلاصته : أنَّ شخصية الإسكندري متأثّرة بتعاليم إخوان الصفا في دعوتهم إلى إهمال المظهر والعناية بالمخبر ، فالإسكندري في مظهره بسيط رثُّ الهيئة ، ولكنَّ مخبره ينّم عن غير ذلك(٧٠) .

والواقع أن الجري وراء مثل هذه المظاهر مرهق ، ولا يؤدي إلى نتيجة معقولة ومن الممكن ألاّ نتحدث عن تأثير اخوان الصفا إذا ما ذكرنا انخراط بعض فئات الصوفية في الكدية . اما ما قيل عن علاقة المظهر والمخبر فنحن نرى أنَّ الإسكندري والسروجي لا يمثلان الشخصية الصوفية من الطراز الذي دعا إليه اخوان الصفا . أما مظهرهما فهو جزء هام من وسائلهم في الكدية للتأثير

على المشاهدين ، كما لا نتبيّن من خلال مقاماتهم ما يكشف عن عنايتهم بإصلاح نفوسهم وتدريبها ، كما يأخذ المتصوفة على أنفسهم ذلك .

ونخلص مما سبق إلى أنَّ المكوّنات الأدبية والفنية الآنفة الذكر ، لم تساهم في تكوين فن المقامات بالقدر الذي ظنّه أصحابها ، ولا يمكن قياس أثرها في تكوين المقامات بتأثير أدب المكدين . ولا غرابة في هذا فروح أدب الكدية تتجلى في المقامات مضموناً ومحتوى ، ، وأبطالها شخصيات تمتهن الكدية ، وتظهر لنا حيلهم وفلسفتهم من خلال مقاماتهم المتجددة والمتغيرة ، وقد حرص كتاب المقامات على تصوير عنصري الكدية الأساسين في حياة أبطالهم وأحدهما : الفصاحة بمختلف مظاهرها من خطبة أو موعظة أو قصيدة شعرية وثانيهما : الحيلة ، وبطل المقامات رجل شديد الذكاء ، وديع المظهر ، ولكنه لا يتوانى عن طرق باب الاحتيال في كل موقف يظهر به .

وقد سهّل على كتاب المقامات تصوير شخصية المكدي ، والتعبير عن صنعته وأسرارها ، أنهم عاشوا في مدن الشرق التي تعدُّ منبع الكدية ، ومهد رجالها ، فكانوا يعرفونهم عن كثب ، ويخالطونهم من قرب . ولا يغيب عن الأذهان أن علاقة بعض كتّاب المقامات - ومنهم الهمذاني - بالكدية تجاوزت اللقاء أو المعاشرة لرجالها وأدبائها وتعدّته إلى امتهان حرفة بني ساسان ، ومعرفة دقائقها وخفاياها .

ولم يقف كتّاب المقامات عند فكرة استيحاء عناصر الكدية ، وتصويرها في مقاماتهم وإنّما تجاوزوا ذلك إلى تضمين بعضها أبياتاً شعرية كالذي وجدناه في المقامة القريضية للهمذاني عندما أورد قول أبي دلف الخزرجي على لسان الإسكندري :

ويحكَ هذا الزمان زور — فلا يغرنّك الغرورُ
لا تلتزمْ حالة ، ولكن — دُرْ بالليالي كما تدورُ

كما وردت أيضاً في المقامة الرابعة لابن ناقيا أبيات هي فيما نظنُّ لأبي فرعون الساسي وقد جاءت على لسان بطله إذ قال :

لقد غدوتُ خلق الثِياب محتقبَ الزبيـل والجرابِ
طَبَّاً بدق حلق الأبوابِ

كما أنَّ كتاب المقامات أدخلوا في مقاماتهم بعض الأمثال المعروفة للمكدين فقد جاء في المقامة الساسانية للحريري قول السروجي :"كان مكتوباً على عصا شيخنا ساسان من طلب جلب ومن جال نال ، ومن جسر أيسر ، ومن هاب خاب . . . الحركة بركة . . . والطراوة سُفْتجة" وقد حفلت المقامات بالألفاظ الاصطلاحية التي كان يستخدمها المكدون فقد جاء في المقامة الصورية قول السروجي عن دار المكدين : "إنما هي مصطبة المُقيّفين ، والمُدروزين ، ووليجة المُشقشقين ، والمجلوزين" .

وكل تلك المعطيات تقّوي وتثبّت فكرة تكوّن المقامات بتأثير أدب الكدية وكي لا نطيل على القارئ فإننا نتجاوز تلك المؤشرات السريعة لنقف عند المقامات الآنفة الذكر تحديداً لعناصر الكدية فيها . ونبدأ بمقامات الهمذاني .

عناصر الكدية في مقاماته :

يتبيّن لنا أثر الكدية وأدبها من دراسة شخصية مؤسس المقامات وهو بديع الزمان الهمذاني[٧١] ، فقد ولد في مدينة همذان حوالي سنة (٣٥٧) أي في القرن الرابع الهجري ، وهو عصر ازدهار أدب المكدين . وسيرة حياته تشير إلى رغبة دفينة في نفسه دفعته إلى التجوال والسفر . فقد فارق همذان سنة (٣٨٠) ووفد على حضرة الصاحب بن عبّاد ، وهنالك بدأت علاقته تتوطد بأدباء الكدية الذين ضمّهم بلاط الصاحب ، وفي طليعتهم : الأحنف العكبري ، وأبو دلف الخزرجي ، وابن قشيشا ، والأقطع الكوفي .

ولم يستقر المقام ببديع الزمان ، فشدَّ الرحال إلى جرجان ، ويقال : إنّه تعرّض للسلب على يد قطاع الطريق ، ثم يمّم وجهه شطر نيسابور فوافاها سنة

(٣٨٢) متعرضاً للسلب مرة ثانية ، فعاش شطراً من حياته مكدياً يتقّوت من المسألة ، وقد جاء في رسالته إلى ابن العميد ما يدّل على كديته إذ قال : "أنا أطال اللّه بقاء الشيخ مع أحرار نيسابور في صنعة ، لا فيها أعان ، ولا عنها أصان ، وشيمة ليست بي تناط ، ولا عني تماط ، وحرفة لا فيها أدَال ، ولا عنّي تزال . وهي الكدية التي عليّ تبعتها ، وليست لي منفعتها . فهل للشيخ أن يلطف بصنيعته لطفاً يحطّ عنه درن العار ، وسمة التكسّب والافتقار[٧٢]" .

ولكنَّ حاله تبدلت ، وابتسم له السعد بعد انتصاره على الخوارزمي في المناظرة التي جرت بينهما ، وأصبح سيدّ الساحة الأدبية إثر وفاة خصمه ، فارتفعت مكانته لدى الملوك والأمراء ، وعاودته رغبة في التطواف ، فزار بلاد خراسان ، وسجستان ، وغزنة حتى وافته المنية سنة (٣٩٨) .

تلك شذرات سريعة عن حياة مؤسس المقامات ، بيّنت لنا أنَّ الهمذاني عاش شطراً من حياته مكدياً ، وقد عاشر أدباء هذه الصنعة ، والتقى بهم . وهذا ما جعله يكتب مقاماته التي أكسبته شهرة كبيرة . فضمّنها حيل المكدين وخدائعهم . وتعود بداية كتابتها إلى سنة (٣٨٢) في نيسابور . وقد اختلف في تحديد عددها فقيل : إنّه أربعمائة مقامة ، ولا نظن ذلك العدد صحيحاً ، لأنَّ المقامات كتبت في عصر التدوين .

ومقامات الهمذاني يخيّم عليها جو عام هو جو الكدية والاستجداء ، إذ نجد الإسكندري في زيّ "أديب شحاذ يخلب الجماهير ببيانه العذب ، ويحتال بهذا البيان على استخراج الدراهم من جيوبهم[٧٣]" .

ولكنَّ مقاماته ـ وإن كانت تعبّر عن جوانب من شخصيته ـ لا تنتظم بأجمعها في سلك الكدية ، ويمكن تصنيفها حسب الأقسام التالية :

ـ مقامات يظهر فيها الراوي عيسى بن هشام ، وتختفي فيها شخصية الاسكندري وهي لا تدور حول الكدية بل تورد أخباراً ، وحكايات شتى . وتشمل المقامات التالية : (الغيلانية ، البغدادية ، الرصافية ، المنزلية ، الحلوانية ، العيسوية ، التميمية البشرية) .

ـ مقامات يظهر فيها الاسكندري في مواقف غير الكدية ، وتعبّر عن شخصيته ، وتعدّ مكمّلة لجانب الكدية في حياته ، ومنها المقامات التالية : (الأهوازية ، المغيرية ، المارستانية ، الوعظية ، الاسودية ، الخلفية ، النيسابورية ، العلمية ، الملوكية ، السارية ، الخمرية ، . . .الخ) .

ـ مقامات يكدي فيها الاسكندري وتضم : ما يزيد على نصف مقامات الهمذاني ، حيث يظهر الإسكندري في مواقف متجددة في الكدية والاحتيال .

ومقامات الهمذاني حافلة بعناصر مختلفة في الكدية ، ولكنّها لا تخرج عن الأطر التي عرفناها من قبل عن حيل المكدين . فالإسكندري يكدي بفصاحته وبيانه ، ويلجأ أحياناً إلى المواقف التعليمية ، وطوراً آخر يستغّل عاهاته الجسدية ، ويشكو جوع أطفاله ، وثقل وطأة الزمان على كاهله ، كما نجده في مواقف متعددة يحتال بالسحر والعزائم ، وبأسلوب الماظرات والتهريج ، إلى غير ذلك من العناصر وسنقف لتتبع أبرزها في مقاماته .

١ ـ الفصاحة والخطابة :

اتصف الاسكندري بالفصاحة والبلاغة ، وهما من أبرز عناصر الكدية لدى خطباء الأعراب المكدين ، وقد حرص الهمذاني على جعل الإسكندري خطيباً مفوّهاً يشدُّ أسماع الحاضرين إليه ، وقد ظهرت هذه الصفة أيضاً في مقاماته الأخرى التي لم يكن مكدياً فيها بل محتالاً ، فكانت مقدرته البيانية تصرف ذهن المستمع عن التفكير في حيل الإسكندري .

ولقد كان عيسى بن هشام راوي مقامات الهمذاني نموذجاً لرجل المدن الذي يتشوّق لسماع الكلام الفصيح ، ويحرص عليه ، فنجده يتتبع مقامات الإسكندري مشيداً ببلاغته وقوّة تأثيره في مجتمعه .

وتعدّ خطب الإسكندري قمّة في قوّة العرض ، وحسن الحجة والفصاحة ، فنجده في المقامة الأذربيجانية يخطب في الأسواق متخذاً هيئة

تذكرنا بالخطيب الأعرابي في اختياره للمكان المشرف ، والاعتماد على العصا ، أما ارتداؤه القلنسوة فهو أقرب ما يكون إلى شخصّية الواعظ . ومن خطبته السابقة نقتطف قوله : "اللَّهمَّ يا مُبدِئَ الأشياء ومعيدها ، ومحيي العظام ومبيدها ، وخالق المصباح ومُديرَه ، وفالق الإصباح ومنيره ، وموصِل الآلاء سابغة إلينا ، وممسك السَّماء أن تقع علينا ، وبارئَ النسيم أزواجاً ، وجاعل الشمس سراجاً . . . أسألك الصلاة على سيّد المرسلين محمد وآله الطاهرين ، وأن تعينني على الغربة اثني حَبْلَها ، وعلى العُسرة أعدو ظلّها ، وأن تسهل لي على يَدَي من فَطَرته الفِطْرة ، وأطلعته الطُّهرة . وسَعِد بالدين المتين ، ولم يعم عن الحق المبين ، راحلة تطوي هذا الطريق ، وزاداً يسعفني والرفيق(٧٤)" .

ونلحظ هنا أنَّ أداة الاسكندري في الكسب لم تكن حيلة جسدية يتظاهر بها وإنَّما كان أسلوبه الفصيح البليغ شبكة تأسر قلب السامع . وهذه الخطبة كما نلاحظ قريبة من خطب المكدين الأعراب شكلاً ومضموناً ، وسيتبيّن ذلك القارئ في صفحات قادمة .

٢ ــ الوعظ :

ولمّا انتبه المكدون لمكانة الواعظ بين الناس ، وتعظيمهم شأنه ومنزلته اندسّوا بين الوعاظ ، يجوبون الأسواق والطرقات ، ينُم ظاهرهم عن التقوى والصلاح ، ويستتر باطنهم على الفساد والخبث ، فلم ينصب وعظهم في هدف مخلص ، بل كان وسيلة للكسب والابتزاز من خلال إبراز موقف التعفّف والترفّع ، وإظهار صفات السمو .

وكان من الضروري أن نجد الإسكندري يبرز في موقف الواعظ الذي يزهد الناس في الدنيا ، ويعّظم شأن الآخرة . ومن مقاماته التي صّورت ذلك : المقامة الأصفهانية والأهوازية ، والوعظية ، وفي الأخيرة نجده يعظ الناس في مدينة البصرة ، متخذاً لنفسه موضعاً عليّاً ، وكانت بموعظته تقوم على تحذير الناس من الغفلة وشرورها ، والركون إلى الدنيا ومباهجها ، ثم ذكّرهم بيوم

المعاد ، حيث لا يجد المرء إلاّ ما قدّمت يداه من خير في دنياه ، فإنْ خيراً فالجنة وطيباتها ، وإنْ شراً فجهنم وسعيرها .

٣ ــ العلم والمعرفة :

وهذا باب عريض ولجه المكدون ، تتشعب عنه قضايا شتّى فمنهم من ادّعى أنَّه بحر العلم وساحله ، ولكنَّ عداوة الزمان للعلم والعلماء جعلته يحترف مهنة بني ساسان . وفي مقامات الهمذاني نجد الإسكندري صورة معبرة عن واقع أولئك العلماء والأدباء . وقد رآه ابن هشام يستجدي الناس بلسان ينّم عن فضل ، وسعة علم ، فسأله عن مبلغ علمه فقال : "لي في كل كنانة سهم(٧٥) فالإسكندري بحر العلم وعلاّمة الزمان ، وقدأشار في المقامة العلمية إلى الصعاب التي تجشمّها في سبيل كسبه وإدراك خفاياه فقال : "طلبتُه فوجدُته بعيدَ المَرَام ، لا يُصطاد بالسهام ، ولا يُقسَمُ بالأزلام ، ولا يُرى في المنام ، ولا يُضبط باللجام ، ولا يُوّرث عن الأعمام . . . ولا يُستعار من الكرام فتوسلَّت إليه بافتراش المَدَر ، واستناد الحجر ، وردّ الضجر ، وركوب الخطر وإدامة السَّهر ، واصطحاب السفر ، وكثرة النظر ، وإعمال الفكر ، فوجدته شيئاً لا يَصْلح إلاّ للغَرس ، ولا يغرس إلا في النفس . . . فحملته على الرُّوح ، وحبسته على العين ، وأنفقت من العيش ، وخزنت في القلب ، وحررت بالدرس ، واسترحت من النظر إلى التَّحقيق ومن التّحقيق إلى التعليق ، واستعنت في ذلك بالتوفيق(٧٦)" .

وتنوّع معارف الإسكندري ، وما يّدعيه من العلم والمعرفة لا يختلف عمّا وجدناه عند العكبري أو الخزرجي من قبل ، ولو بحثنا عن أمثال هؤلاء من العلماء الجياع لطالعتنا عشرات الأسماء ، ممّن عانوا وقاسوا ، وتجرّعوا مرارة الحرمان والجوع ، ولنا في حياة التوحيدي صاحب التآليف المشهورة خير دليل ، فقد عاش محروماً ، يتقوّت أعشاب الأرض من شدة الجوع أحياناً ، كما اضطر إل الكدية والاستجداء حتّى قيل عنه : "عمدة لبني ساسان(٧٧)" .

لذا لا عجب أن كان الإسكندري يستجديّ بعلمه وبمعارفه كما في مقاماته (النقدية ، والقريضيّة ، والعراقيّة ، والإبليسيّة . . . الخ) حيث نجده يسأل ، ويجيب ويلغز في الأدب والفقه ، فإن عجز السامعون عن مجاراته ، وقصّروا عن اللحاق به طلب منهم المال ليكشف عن المعمي من ألغازه .

٤ ــ استغلال العاهات وشكوى الجوع :

كان المكدون الأعراب يصلون بفصيح خطبهم إلى ما يصبون إليه . ولكنَّ فئات أخرى من المكدين كانت تخاطب مشاعر الناس بعاهات أجسادها . وحيلهم في هذا المضمار لا تنتهي ، ويعدّ استغلال المظاهر الجسدية من أقوى عناصر الكدية ، وأكثرها كسباً ، ولمَّا كان الهمذاني قد خالط المكدين ، وضرب في مهنتهم بسهم وافر فقد حرص على إظهار بطله بهيئة زريّة ، ومن ورائه أطفاله وقد أنهك الجوع أجسادهم الطريّة كما نراه في مقامات أخرى يتعامى ، فيمد يده مناشداً الناس الصدقة والعون . ونسوق من مقاماته التي أنشأها حول محور الجوع والعاهات بعض ما ورد في المقامة الكوفية وفيها يشكو الإسكندري الجوع ، والسفر ، فيقول لصاحب البيت معرّفاً بذاته : "وَفْد الليل وبريدّه ، وفَلّ الجوع وطريده ، وحُرٌّ قاده الضُّرُّ ، والزّمن المُّر ، وضيف وَطؤه خفيف وضالّته رغيف ، وجار يستعدي على الجوع ، والجيب المرقوع ، وغريب أوقدت النار على سَفَره ، ونَبح العَوَّاء على أثرِهِ ، ونُبِذَت خلفه الحُصيَّات ، وكُنِست بعده العَرَصات ، فنِضْوه طليح ، وعيشه تبريح ، ومن دون فرخيه مَهْتمه فيْح[٧٨]" .

ونجده في المقامة البخاريّة واقفاً على باب مسجد بخارى وقد "أرسل صِواناً واستتلى طفلاً عرياناً ، يضيق بالضُّرّ وُسعه ، ويأخُذُه القُرُّ ويدعه ، لا يملك غير القِشْرة بُردة ، ولا يكتفي لحماية رِعدْة ، فوقف الرجل وقال : لا ينظر لهذا الطفل إلا من اللّه طفَّله ، ولا يَرِقّ لهذا الضُرّ إلاّ من لا يأمن مِثْله ، يا أصحاب الجدود المفروزة ، والأردية المُطروزة ، والدُّوَر المُنَجدة ، والقصور

المشيّدة ، إنكم لن تأمنوا حادثاً ، ولن تعدموا وارثاً ، فبادروا الخير ما أمكن ، وأحسنوا مع الدهر ما أحسن ، فقد والله طعمنا السّكبَاج وركبنا الهمْلاج . . .فما راعنا إلاّ هُبُوب الدّهر بغدره ، وانقلاب المِجَنّ لظهره ، فعاد الهمْلاج قَطُوفاً ، وانقلب الدّيباج صُوفاً ، وهلمَّ جرّاً إلى ما تشاهدون من حالي . . . فهل من كريم يجلو غياهب هذه البؤوس ، ويُفلُّ شَبَا هذه النّحوس[٧٩] .

وما تجدر الإشارة إليه أنَّ هذا العنصر الذي استخدمه الإسكندري ما زلنا نشاهد الكثير منه على أرصفة الطرقات ، وأبواب المساجد حتى يومنا هذا .

٥ ـــ السحر والعزائم :

ولما كانت عقلية العامة وكراً للخرافات والأوهام ، فقد لجأ صنف من المكدين إلى الكدية بأسلوب جديد ، متمثلاً بقراءة الطالع ، ومعرفة الحظوظ ، وبيع الحروز والتمائم التي تنفع لكل شيء عل حدّ ادّعاء المكدين وزعمهم ، وقد عقد الجوبري فصلاً طويلاً عن هؤلاء[٨٠] ، وأشار إليهم أبو دلف في قصيدته الرائيّة[٨١] . وكان الإسكندري لا يتوانى عن انتهاج سبل المخرقة والدجل حيث نجده في المقامة الحرزية يدّعي أنّه يملك رقية تنقذ من الغرق ، ثم ينجح في خداع المسافرين فيأخذ من كل واحد منهم دينارين اضافة .

٦ ـــ عناصر متفرّقة :

ومن بين عناصر الكدية التي ظهرت في المقامات تأتي المناظرات والمساجلات وفي المقامة الدينارية نجد ابن هشام راغباً في التصدّق بدينار فما كان منه إلا أن انطلق إلى حشد من المكدين عارضاً ديناره على أبرعهم في الشتم فتناظر اثنان منهم في ذلك فقال أحدهما للآخر : "يا بَرْد العجوز ، ياكربة تموز ، يا وسخ الكوز ، يا درهماً لا يجوز . . . يا دودة الكنيف ، يافروة في المصيف ، يا تَنَحنُح المضيف إذا كسر الرغيف ، يا جُشَاء المخمور ، يا نكهة الصقور . . . وقال الآخر : يا قرّاد القرود ، يالبود اليهود ، يا نكهة

الأسود يا عَدَماً في وجود ، يا كلباً في الهراش ، يا قرداً في الفراش ، يا قَرْعية بماشٍ ، يا أقلّ من لاش ، يا دخان النفط ، يا صُنان الإبط ، يا زوال الملك ، يا هلال الهُلك . . . .″[٨٢] .

ومن مواقف التسلية والدعابة ما ظهر لنا في المقامة القردية حيث كان الإسكندري يعرج ويرقص مع قرد ، والناس من حوله في هرج ومرج .

تلك عناصر الكدية كما ظهرت لنا في مقامات الهمذاني ، ونلاحظ أنَّها تقوّي فكرة تكوّن أدب المقامات بتأثير أدب الكدية كما هو ظاهر للعيان .

عناصر الكدية في مقامات ابن ناقيا :

مؤلف هذه المقامات ″أبو القاسم عبد اللّه وقيل عبد الباقي بن محمّد بن الحسين بن ناقيا ، ولد سنة (٤١٦) ، ونشأ وتعلّم في بغداد وبها توفيّ عام (٤٨٥) وترجع أصول ابن باقيا إلى جذر سرياني ، وقيل أرمني . ولأبي القاسم عدّة مؤلفات منها : كتاب (ملح الممالحة والجمان في تشبيهات القرآن) وله أيضاً ديوان شعر ، وآخر للرسائل وقد اختصر كتاب الأغاني[٨٣] .

ويعدّ ابن ناقيا أول من حذا حذو الهمذاني ، وسار على هديه في كتابة المقامات التي تدور حول الكدية ، وقد طبعت مقاماته في استنبول مع مقامات الحنفي وعددها تسع ، لها بطل اسمه اليشكري ، أما راويها فلم يسمّ .

ولا يخفى عى أحد أنَّ ابن ناقيا أراد أن يأتي بجديد في فن المقامات ، ويتجاوز الهمذاني ولكنَّه كان أقصر باعاً منه ، فلم يسستطع اللحاق به ، وقد يكون سبب إخفاقه في تخطّي الهمذاني أنّه اقتصر في مقاماته على ناحية الأسلوب ، ولم يتعمّق في تصوير ظاهرة الكدية ، وانعكاسها على تصرفات وأعمال بطله . وقد جاء في مقدمة مقاماته ما يدل على هذا الفهم الخاص إذ قال : ″هذه حكايات أحسنّا العبارة فيها وهذّبنا ألفاظها ، ومعانيها ، وجلوناها في حُلَى البلاغة على سامعها وراويها . وقد سلك بعض المتقدمين هذا المذهب

في مثلها رياضة للخاطر ، وتحدياً للقريحة ، غير نائل جفيرها للمرمى ، ولا رايداً لسوامها عند أحد من مرعى"[84] .

ولعل مكمن إخفاق ابن ناقيا في مقاماته تلك يرجع إلى هذه النظرة الشكلية التي طرحها في قوله السابق ، فهو لم يتعمق في المضمون من حيث تصويره لظاهرة اجتماعية معقّدة ، تتطلب حيوية في الرصد ، وقدرة متميزة في المعالجة .

ورغم ذلك فالمتفحّص لمقاماته يكتشف أنَّ ابن باقيا استعان بخطب المكدين الأعراب ، وتمثّل مواقفهم ، فكان تركيزه على إبراز صفة الفصاحة والبلاغة لدى بطله أكثر من زجّه في مواقف الاحتيال والمكر .

فالفصاحة ـ وهي من أهم عناصر الكدية لدى السُّؤّال الأعراب ـ تبدو السمة الأساسية في كدية اليشكري ، كما نجده أحياناً يجمع بين شخصيتي اللص والواعظ ومع ذلك فلا يخفّف هذا التناقض الحاد في شخصيّة البطل من مكانته وإقبال العامة عليه ومن عناصر الكدية الأخرى التي انتهجها اليشكري أنّه كان يتقلب في النسب ويدّعي الحنين إلى أوطانه التي هجرها كرهاً ، إذ نجده في المقامة الثالثة يخدع مجموعة من المسافرين بانتسابه إلى دمشق وأهلها ، فيصيب من طعامهم ما ملأ بطنه ، ثم ولّى هارباً ونضيف إلى ما سبق من العناصر التي مرّت بنا المناظرات والمساجلات ، فهو في المقامة السابعة يظهر في هيئة رجل العلم والمعرفة الذي يجادل ، ويناظر في شتى فنون العلم ، ولا تكاد المقامات الأخرى له تكشف عن عناصر الكدية التي وجدناها لدى الهمذاني من قبل .

ولما كنا قدأشرنا إلى أنَّ ابن ناقيا اعتمد على خطب المكدين الأعراب ومواقفهم فإنَّنا نضع بين يدي القارئ المقامة الرابعة له ليتفحصها متبيّناً الإطار العام الذي نسجت حوله ومكتشفاً مدى التأثّر والاقتباس فيها حيث يقول في مقامته تلك : "حدّثني بعض الأصدقاء النازلين بشرقي الزوراء قال : أنصتُّ ليلة من الليالي ، وأنا في نفر من العيال ، قد ضمّ جمعنا الطعامُ ، وأيقظ مصباحنا

الظلامُ ، إلى سائل بالباب ، يتوخّى بكلامه الإعراب ، وينطق بلسان الأعراب ، ويعتمد على غريب اللفظ ، ويمزج سؤاله بالوعظ ، فلم يزل يسهب في مقاله ، ويصف سوء حاله ، وفاقة عياله ، ونحن سكوت عن جوابه ، قعود عن ثوابه حتى طرق الباب بعصاه ، وجأر في نداه ، وقال : ياأهل الدار أما تعون ؟ إنّا لله ، وإنّا اليه راجعون ، أتراهم شهود ، أو رقود ، أعينوا السائل المُبتَلى ، والزّمِن الأعمى ولو بثفروق التمرة ، ثم غَصته العبرة ، كل ذلك ونحن لا نجيبه ، ولا نثيبه ، ثم عاد إلى ندائه ، وأضرب عن بكائه ، فقال : يا أهل المنزل عمتم مساء ، وطبتم ثناء ، أيا بني الإنعام ، ويا بقية الكرام ، أجيبوا ساءلكم ، عجّلوا نوالكم ، قد اكفهّر الدجى ، وجرّ الذيل على الثّرى ، وأماطت النجوم خمارها ، وكشّرت عليّ أبصارها ، واضطرم الجَزَعُ في قلبي ، والوطن في الجانب الغربي ، فأما سمحتم بالرفْد ، أو فصحتم بالرّد ، وإنما أسأل تافهاً من الزاد لا يثلم أكّالاً ، ولا ينقص مكيالاً ولو نثارة الخوان كفتيل النواة ، أو كإبهام القطاة . اللّهم ابعثها على يد نجيب منهم ، ولوكغُدّة السهم ، أو كقذاة الجفن ، أبعثها ولو كفسيط الظفر ، أو كحبّة النُفر ، يا أهل العطاء ، ويأأرباب الثناء ، أتيتكم طيّان الحشا ، بادي العشا ، عَريان في سرباله الممزّق ، أطوي اللقّم ، وأجمع اللّقم لصبية كالبغاث ، لم يطعموا لَمَاكاً مذ ثلاث ، كأعواد البروق ، وكأسلال الشبرق ، شُحْب الألوان ، عجف البدان يقمحون الثرى ، ويتعاوون من الطوى ، إنا لله ، وإنّا إليه راجعون ، إنّما يستجيب الذين يسمعون . فقال صبي من الجماعة : بورك فيك . فقال : بفيك الكَثْكَثُ والرُّغام لقد تعلمت الشرَ وأنتَ غلامٌ . فزجرته ، ورددت عليه ، وهمت بالمبادرة إليه ، فقال : على رسلك يا هذا ، وخذ بقوله تعالى : "وأمّا السائل فلا تنهر" وادفع بالتي هي أحسن ، ونعوذ باللّه من سوء القدر ، ومنع الشبر ، وإنها لإحدى الكبر ، تبّاً لثلمة لفظتني نحوك ، ورغبة وقفتني عندك . فنهضت خارجاً إليه ، لأوقع به ، فاستجار بنسبه وقال : خادمك اليشكري ، وأنشد قول ابن عريض اليهودي :

ارفعْ ضعيفك لا يُجِر بكَ ضعفه يوماً ، فتدركه العواقب قد نما
يجزيك ، أو يثني عليك ، وإنَّ مَنْ أثنى عليكَ بما فعلْتَ فقد جزا

فقلت قبّحك اللّه ، تزعم أنّك أعمى مُبتلى ، وأنت صحيح البدن من الزمن سليم البصر من الضرر . فقال : حسبك بعمى جناني ، وبلوى عجاني ، فأضحكني قوله ، ورجعت عن مكروهه ، واستدعيت له شيئاً من الطعام ، فتناوله من الغلام وإذا هو مستبطن فأودعه ما دفع إليه ، وولّى وهو يتمثّل بقول الشاعر :

لقد غدوت خَلق الثياب محتقبَ الزبيل والجراب
طَبّاً بدقّ حلق الأبواب(٨٥)

عناصر الكدية في مقامات الحريري :

لا تكاد تختلف عناصر الكدية في مقامات الحريري عن نظائرها في المقامات فالسروجي وهو بطلها جمع بين صفتين أساسيتين ، إحداهما : الفصاحة والبيان والأخرى : الحيلة والدهاء . وتتفرع عن كل منهما مظاهر وأشكال نعرضها فيما يلي :

١ ـ الخطب

برز عند سكان المدن العباسية ميل إلى سماع الكلام الفصيح وتذوقه . ومن المعروف أن العربي الذي انطلق من الجزيرة ونمط حياتها قد ظل يحمل حنيناً ما إلى منطلقه ، ومن ذلك حب الفصاحة . ولعل في ميل سكان المدن العباسية إلى سماع خطب الأعراب وأقوالهم سبباً قوياً يتّصل بذلك . وكما أسلفنا فإن لمكدي الأعراب من البيان والبلاغة ما جعلهم يطوفون ، وأداتهم في كديتهم : فصاحتهم وبلاغتهم .

والسروجي في المقامات يمثّل أولئك المكدين ، فهو رجل الفصاحة يأخذ بخطامها فتنقاد له طائعة ، أمّا البلاغة فهو سيدها ، وصاحب بجدتها ، ولعلً

من أجلى مواطن فصاحته تلك الخطب التي يتصّرف فيها ، ويتفنّن في صياغتها ، فتأتي عذبة الألفاظ عجيبة التأليف . وخطب السروجي تظهر في كل مواقف حياته تقريباً . ففي المقامة البغدادية نجده يحتال في زيّ عجوز تجرّ أطفالها الجياع ، وعندما وقفت على حلقة القوم بادرتهم قائلة : "حيّا اللّه المعارف ، وإنْ لم يكن معارف ، اعلموا يا مآلَ الأملِ ، وثِمال الأرامل أنّي من سَرَوات القبائل . وسَرِيَّات العقائل ، ولم يَزَل أهلي وبعلي يحلُّون الصَّدر ويسيرون القَلْبَ ، ويميطون الظهر ، ويُولُون اليد ، فلمَّا أردى الدَّهر الأُعضاء ، وفجع بالجوارح الأكباد ، وانقلب ظهراً لبطن نَبَا الناظر ، وجفا الحاجب ، وذهبت العين وفُقِدت الراحة ، فمُذ اغبّر العيش الأخضر ، وازورَّ المحبوب الأصفر ، اسودَّ يومي الأبيض وابيضَّ فودي الأسود ، حتى رثى لي العدو الأزرق ، فحبذا الموت الأحمر . . ."(٨٦) .

فهذه الخطبة الفصيحة التي جاءت على لسان السروجي تذكرنا بخطب النساء الأعرابيات اللواتي دفعتهن الحاجة إلى الاستجداء قتلاً للجوع والمسبغة .

وقد أضاف السروجي شيئاً جديداً على خطبته ، فكان يأتي بها خالية من الإعجام أو مرقّطة ، وهو في كل ذلك يأسر سامعيه ، ويفوز منهم بالمال والأعطيات .

٢ ــ الوعظ :

وفصاحة السروجي تكمن وراء نفاذ مواعظه إلى قلوب السامعين ، ولا تخفى علينا أهمية هذا العنصر عند المكدين ، وتكسبهم به ، ووعظ السروجي يندرج في عداد الاحتيال والتكسّب ، إذ كان يخوّف الناس أهوال القيامة ، ويزهّدهم في دنياهم حتى إذا ما ختم موعظته فإنَّه يمدّ يده مستجدياً طالباً النوال ، ومن مقاماته في الوعظ : (الصنعانية ، الساوية ، الرازية ، الرملية ، التفليسية ، البصرية) ونقتطف من مقاماته الصنعانية ما يدل على ذلك إذ قال : "أيُّها السَّادر في غلوائه ، السَّادل ثوب خُيَلائه ، الجامحُ في جهالاته ، الجانحُ

إلى خُزَعْبلاته ، إلامَ تستمرُ على غيّك ، وتَستمري مرعى بَغيْكَ ؟ وحتَّامَ تتناهى في زهوكَ ، ولا تنتهي عن لهوكَ ؟ تبارز بمعصيتك مالك ناصيتك ، وتجترئ بقبح سيرتك ، على عالم سَريرتك ، وتتوارى عن قريبك ، وأنت بمرأى رقيبك ، وتستخفي من مملوكك ، وما تخفى خافية على مليكك . . . أما الحمام ميعادك ، فما إعدادك ؟ وبالمشيب إنذارك ، فما إعذارك ؟ وفي اللحد مقيلك ، فيما قيلك ؟ وإلى الله مصيرك ، فَمَن نصيرك ؟ طالما أيقظك الدهر فتناعست ، وجذبك الوعظ فتقاعست ، وتجلّت لك العبر فتعاميت . . . وأمكنك أنْ تواسي فما آسيت . تُؤْثِر فلساً تُعيه ، على ذكر تعيه : وتختار قصراً تعليه ، على برّ توليه ، وترغب عن هادٍ تستهديه إلى زاد تستهديه ، وتغلّب حبَّ ثوب تشتهيه ، على ثواب تشتريه ، يواقيت الصّلات أعلق بقلبك من مواقيت الصلاة ، ومغالاة الصدقات آثر عندك من موالاة الصَّدقات[٨٧]" .

ونلاحظ أنَّ القسم الأخير من موعظة السروجي سار باتجاه يهدف إلى الاستجداء وقد كشف ابن هشام في تلك المقامة عن سريرة ذاك الرجل وغايته من الوعظ وقال : "ثمَّ إنّه لبَّد عجاجته ، وغيَّض مجاجته ، واعتضد شوكته ، وتأبّط هراوته ، فلمّا رنت الجماعة إلى تحفزّه ، ورأت تأهبه لمزايلة مركزه أدخل كلُّ منهم يده في جيبه ، فأفعم له سجلاً من سيبه ، وقال : اصرف هذا في نفقتك ، أو فرّقه على رفقتك ، فقبله منهم مغضياً ، وانثنى عنهم مثنياً"[٨٨] .

٣ ــ العلم والمعرفة :

سبق أن وجدنا الإسكندري يشكو جور الزمان الذي غبن العلم والعلماء ومكّن الجهلة والأغبياء ، ولا يختلف شأن السروجي عن حال الإسكندري ، إذ يبدو لنا في هيئة علاّمة أصاب من كل علم بطرف ، فهو فقيه نحوّي لغويّ ، ناقد ، كما أنّه بصير بصناعة السحر والتنجيم ، والسروجي يغشى حلقات القوم ، فيسمع من كل فئة ، ثم ينبري للفقهاء فيجادلهم في الفقه ، ويساجل الأدباء والشعراء فيفحمهم في النظم والنثر ، وهو في كلّ مرة يبرز منتصراً ،

مستغلاً علمه ومعرفته للكدية والكسب .

فهو في المقامة القطيعية يكشف عن بصره بالنحو ودقائقه ، وفي المقامة الحربية يكون فقيهاً ، كما نجده في المقامة الفراتية بارعاً بصناعة الإنشاء والكتّاب ، ونستطيع أنْ نضيف إلى هذه المقامات مجموعة أخرى كان يُلغز السامعين فيها منها : النجرانيّة الملطيّة ، الفرضيّة ، وغالباً ما كان مجلسه ينفضّ بعد أن يكسب المال والهبات من الحاضرين .

٤ ــ الجوع والفاقة :

ويعدّ هذا العنصر متمماً ما سبق أن عرفناه من عناصر ، وحيل المكدين فقد اتخذ السروجي لنفسه هيئة زريّة ، تخبر عن فقره وجوعه ، وكان أحياناً يتعمّد إبراز ندوب الفقر والحرمان على سحنته ، ويتجاوز ذلك فيجرّ أطفاله الضعاف من ورائه كما رأينا ذلك في المقامة البغدادية ، وقد تجدّد ذلك المشهد في مقامات عدّة حيث يظهر السروجي شاكيا الجوع والغربة ، وبعد الدار ، فهو في المقامة المغربية يستجدي الأطعمة والفضلات لصغاره ، وفي المقامة التفليسية يشكو فقره وسوء حاله ، ومنها نقتطف قوله : "عزمْتُ على من خلق من طينة الحُريَّة ، وتفوّق دُرَّ العصبية إلاّ ما تكلّف لي لُبْتة ، واستمع مني نَفْثة ، ثم له الخيار من بعد ، وبيده البذل والرّد . . . يا أولي الأبصار الرامقة ، والبصائر الرائقة ، أما يُغني عن الخُبر العَيان ويُنبئ عن النار الدُّخان ؟ شيبٌ لائح ، ووهن فادح ، وداء واضح ، والباطن فاضح ، ولقد كنت واللّه ممّن ملك ومال ، وولي وآل ، ورفد وأنال ، ووصل وصال ، فلم تزل الجوائح تسحَتُ ، والنوائب تنحَت ، حتى الوكرُ قفر ، والكفُّ صِفر ، والشّعار ضُر ، والعيش مُرّ ، والصبية يتضاغون من الطَّوى ، ويتمنون مُصاصة النَّوى ، ولم أقُم هذا المقام الشائن ، وأكشف لكم الدفائن إلاّ بعد ما شيّتُ ولقيت ، وشبت مما لقيت ، فليتني لم أكن بَقيت[٨٩]" .

٥ ـ افتعال الحوادث :

عرف هذا العنصر في حياة المكدين ، وقد استغلّوه أبشع استغلال مبرزين أنَّ سبب خلافاتهم يعود إلى الفقر وضيق ذات اليد ، وقدأكثر السروجي من افتعال مواقف الخصام بينه وبين أفراد أسرته ، إذ أقام خصوماته العائلية على سبب مادي يظهر عجزه عن تحقيقه ، فيكون سبب صدع حياة أسرته ، ونكد عيشها ، وفي هذا الموقف تدفع الأريحيّة أحد الجالسين ، فيجود بماله ليسّوي الخلاف بين السروجي وأسرته .

وافتعال الحوادث عند السروجي متعدد الأشكال : فتارة يختلف وابنه وأخرى مع إمراته . ومن مقاماته التي بنيت على هذه الحيلة نذكر : المقامة المعرّية ، الإسكندرية ، التبريزية . وفي الأخيرة اشتّد الخلاف ، وحمي الوطيس بينه وبين امرأته ، فاحتكما إلى القاضي ، فدعاهما إلى التراضي ، ولكنَّها أبت ذلك إلاّ إذا كساها ، فأقسم السروجي إنَّه لا يملك سوى ثيابه ثم انتهى الخلاف عندما نقده القاضي بعض دريهمات كانت عنده .

٦ ـ الكدية بعناصر أخرى :

وهنا نعرض طائفة من الحيل ، فنجد السروجي يكدي ببيع التمائم والعزائم كما في المقامة العثمانية ، والدمشقية ، ويتخذ من المناظرة التي تسلّي الحاضرين أسلوباً في الكدية ، فهو في المقامة الدمياطية يناظر ابنه أمام مجموعة من الناس ثم يتلّون ويتغيّر في المقامة الديناريّة حيث يذمّ الدينار ، ويثني عليه في موقف يثير الضحك والإعجاب ، ولم يكن مبالياً بتناقض ذاته إذا ما كان سيغنم بالمال نتيجة ذلك ، فيقول في مدحه(٩٠) :

أكرِمْ به أصفرَ راقت صفرتُهُ   جوّابُ آفاقٍ ، ترامت سفرتُه

ثم يذمّه فيقول(٩١) :

تَبّاً له من خادعٍ مماذق   أصفرَ ذي وجهين كالمنافقِ

والواقع أنّه من خلال رحلتنا في مقامات الحريري وجدنا أنّه حرص على إدخال عناصر الكدية فيها ، كما وردت عند الهمذاني وابن ناقيا ، ولكنّه كان أكثر دقّة منهما في تصوير هذا الجانب في سلوك بطله .

عناصر الكدية في مقامات الحنفي :

ومن بين المقامات التي تدور حول الكدية مقامات الحنفي أحمد بن أبي بكر بن أحمد الرازي ، فقد جعل بطلها من كبار المكدين ، يجول برفقة صحبة كلّهم إمام في الفصاحة والكدية ، وأوّل ما نلحظه في تلك المقامات أنّ الحنفي فهم المقامات فهماً شكلياً ، وخشي أنْ يوصف بموافقة بطله فيما يتصرّف به ، لذلك جعله مقيّداً بآرائه فكان الراوي يناقض البطل ، ويهوّن شأنه أمام الناس ، وهذا أمر لم نجده في المقامات التي سبقت من قبل .

والبحث في مكوّنات الكدية عنده يجعلنا نلبث قليلاً في مقاماته باحثين عن العناصر التي مرّت بنا وأهمها :

الكدية بالفصاحة والبلاغة :

لا نريد أنْ نكرر القول باعتماد المكدين على الفصاحة ، تلك قضيّة أصبحت معروفة ، وما نشير إليه هنا هو أنَّ بطل مقامات الحنفي يصنّف مع الذين كانت كديتهم تعتمد على البلاغة والفصاحة ، ففي المقامة الأولى ظهر الراوي ابن بسّام متعشقّاً للبلاغة والبيان ، فوجد ضالّته في التنوخي البطل الذي اصطحب مجموعة من أقرانه أدهشت الحاضرين بإنشادها وبيانها ، ونقتطف من تلك المقامة قوله : "حكى الفارس ابن بسّام . قال : دخلت ألأنبار حين فارقت سنجار ، فإذا بأبي عمر شيخ الوقّادين وقدوة النقّادين ، عين القلاة ، الشاطر في القيادة ، في سادة كأبي براقش الصولي وأستاذه ابن البّطاش الأصولي ، ومعهم مردود الفلك ابن النقّاش المدني ، ومصنوع الدهر ابن

الفرّاش العدني . كلٌّ منهم في علم الكدية أول الجريدة . وفي المسألة نكتة المسألة وبيت القصيدة ، لو رآهم السروجي لاستفاد منهم ، ولو صادفهم الإسكندري لحدّث عنهم ، حِرفتهم التلبيس ، وإمامهم إبليس ، وأمامهم بدليس ، ومسكنهم تفليس . . . فبدأ التنوخي بالكلام ، وقال لصحبة اللئام ، عينّوا من بينكم رشيداً ، ينشد على حرف الشين نشيداً ، فقالوا : أنت السيد والمولي ، ومَنْ بهذا النشيد منك أولى ؟ فاستعاذ بربّه تعالى ، وشرع وقال ارتجالاً :

شبّهتُ شامته بالشمس مشرقةً وشوقُه شاهدي ، والعشق مشهودي

فزيّف أبو براقيش هذا المقال ، ثم راعى حرف القاف وقال :

وقطّع القلب قهراً قلبُ عقربه فقصدُه القطعُ ، والتقريب مقصودي

فتبسم الأصولي ، ومال إلى حرف الصاد وقال :

وأصبح الصبرُ صبّاراً لصولته وقصدُه صيدُه ، والصبر مصيودي

والمدني سمع هذه الأقوال ثم استروح إلى حرف الدال ، وقال :

وعيدُه عيدُه ، والوعد عدّتُه وعبدُه عنده ، والعيدُ موعودي

قال ابن بسّام : ثمَّ التفت إليَّ وقال ـ بعد أن دار في القوم وجال ـ هل فيكم من يفيدنا بمثل ما استفاد ، أو بينكم منصف يقيد لنا كما استقاد ؟" .

فهذا المجلس العابق بشذى الأدب يذكرنا بطوائف الشعراء المكدين الذين كانوا يفدون على القرى والمدن منشدين الأشعار ، وما زالت فئات من الشعراء الغجر تتجوّل في الأرياف والمدن فتعقد سهرات الغناء ، ومجالس الشعر لقاء الكسب والنيل .

ولم تقف فصاحة التّنوخي عند حدّ النَظم ، فهو ناثر بليغ ، وحسبك من مقاماته التي تكشف عن ذلك (المقامة الثالثة ، والخامسة ، والخامسة عشرة ، والثالثة والعشرون والسابعة والعشرون) إذ نجده دقيق الوصف ، متمكناً في انتقاء الألفاظ ، رغم شيوع روح المجون والعبث في مقاماته السابقة .

ومع هذا نجده خطيباً متمكناً ، وفي المقامة التاسعة عشرة يقف مخاطباً الناس ولكنّه يتجه اتجاهاً ماجناً داعياً إلى حياة الخلاعة والعهر ، وما يهمنا فيها ليس جانب المجون فحسب وإنّما بروز شخصيّة الخطيب فالخطابة كانت من أهم الأشكال الأدبية التي اعتمد عليها المكدون الأعراب في مسألتهم .

وفصاحة التنوخي لم تقتصر على ذلك بل أخذت منحى آخر ، وسارت باتجاه المواعظ ، وهذا يؤكد أنَّ التنوخي حاول أنْ يجمع في شخصية بطله كلَّ عناصر الكدية التي عرفها في الحياة أو الأدب ، إلاَّ أنَّ مواعظه لم تنصب في الاتجاه الذي يدعو إلى الزهد ، بل انصبّ في دعوة مفضوحة إلى المجون والتهتّك ، وأخيراً ودون أي مقدمات نجده ينفض يديه من تلك الحياة الماجنة ، فيعود تائباً نادماً . ونحيل القارئ إلى المقامة الثالثة عشرة وتعرف بالوعظية ليلتمس بعض ما قلناه عن حياة التنوخي ومواعظه .

بقي أنْ نقول : إنَّ الإطار الماجن لحياة التنوخي لا يعدّ شيئاً غريباً ، وقد مرّ بنا من قبل أنَّ حياة المكدين قامت في بعض جوانبها على الدعارة والفسق ، فهو متأثّر بهذه الظاهرة دون ريب .

ج ـــ فنون نثر المكدين :

١ ـــ الخطب :

وقفنا سابقاً عند فكرة ظهور الخطيب المكدي وبروزه في مجتمع المدن شاكياً إلى الناس فقره ، وحاجته ، مستعيناً على بلوغها بما فطر عليه من فصاحة وبيان . وقد تبيّن لنا أنَّ الخطبة التي كان المكدي الأعرابي يلقيها بين يدي مسألته لا تُعدُّ شكلاً أدبياً جديداً يخرج عن إطار المألوف في فن الخطب . ولكنَّها تختلف عن سواها من أنواع هذا الفن بمضمونها المحدد الذي انصبّ في دائرة واحدة هي الكدية أو ما دار حولها .

ولمّا كانت مسألة الأعراب ذات شكل بسيط ومتقارب ، فقد جاءت

خطبهم متشابهة في شكلها ومضمونها . فهي لا تحمل سمات شخصيات متمايزة في أفكارها وإنّما تعبّر عن موضوع الاستجداء الذي فرض بصماته على سلوك أولئك الأعراب ، وحدّد محتوى خطبهم ، والأفكار التي تتضمنها ، وتكون عادة تلك الأفكار من قبيل تذكير السامع بالظروف التي دفعت المكدي إلى انتهاج طريق الاستجداء ، ثم يأتي جانب شكوى الجدب والفقر ، وغالباً ما يردف المكدي هذه الفكرة بفكرتين أخريين ، لهما وشائج اتصال بالاستجداء ، إحداهما تتجلّى : بضربه على الوتر الديني ، وتلميحه إلى حق السائل والمحروم في العطاء ، والثانية : فتقوم على وصف معاناته ، ومشقّة رحلته في التطواف والتشرّد . وقد كوّنت الأفكار السابقة مادة خطب الأعراب المكدين وهذا ما يقتضي أن نقف عند كل فكرة بترو وإمعان .

وصف الجدب وسوء الأحوال :

ارتبط رخاء العيش وعسره في البادية بهطول الغيث ، واحتباسه . فحين تجود السماء بأمطارها ، تعشب الأرض ، ويعمّ الخير ، وتنتعش النفوس به وترتاح . وقد تكون الحياة على النقيض من ذلك صعبة قاسية ، عندما يتوالى انحباس الأمطار ، فتبدو الأرض قاحلة جرداء ، يخيّم عليها جوّ من الكآبة ، وتنتشر فيها الكوارث التي تفتك بالناس وأنعامهم .

وضمن المقولة السابقة التي يكون فيها الأعرابي ضحية سنوات القحط والبؤس نجده يخرج مستجدياً الناس ، يشكو معاناته في خطبة بليغة مؤثرة ، تصف تلاحق سنيّ القحط ، التي جرّدته من أمواله وأرزاقه ، فجعلته صفر اليدين ، مشرّداً بائساً ، يعاني من صروف الزمان التي دفعته إلى حياة المذلّة والحرمان . ولعلّ ما يبرر ذلك أنه في موقف المحتاج ، ومن تلك الخطب التي توضّح الفكرة السابقة خطبة لأعرابي مكدٍ قال فيها : "ياقومُ ! تتابعت علينا سِنُون بتغيير وانتقاصٍ ، فما تركت لنا هُبَعَاً ولا رُبعَاً، ولا عافطةَ ، ولا نافطةَ ، ولا ثاغيةَ ، ولا راغيةَ ، فأماتت الزّرعَ ، وقتلت الضَّرْع ، وعندكم من مال الله

فَضْلُ نعمةٍ ، فأعينوني من عَطيّة اللّه إياكم ، وارحموا أبا أيتام ونِضْو زمان ، فلقد خلّفْتُ أقواماً ما يمّرضون مريضهم ، ولا يكفنّون مَيتّهم ، ولا ينتقلون من منزل إلى منزل ، وإن كرهوه(٩٢)" .

والمتفحّص في الخطبة السابقة لا بدَّ أنْ يستخلص أهميّة الجدب ، وأثره الشديد في فكر ذلك الأعرابي ، إذ صوّره لنا وقد أتى على مظاهر الحياة ، فحوّل نضرتها إلى شحوب ، وسرورها إلى أتراح ، وقد رسم ذلك دونما تكلّف ، فجاءت خطبته فصيحة مؤثرة الوقع في النفس ،ـ كما جاء استجداؤه لطيفاً بعيداً عن الإلحاح ، مشوباً بمشاعر التوسّل والاسترحام .

ويجب ألاَّ نظَن أنَّ نفس البدوي التي فطرت على العزّة والاعتداد بالذات قبلت موقف المذلة والانكسار ، لولا شدّة المعاناة التي كان يعيشها البدوي . وإذا كان الرجل أكثر قدرة على مواجهة مصيره ، فإنَّ خروج المرأة البدوية مكدية هو أمر واضح الدلالة على فداحة المصائب التي حاقت بهم . وكأن الجوع والحرمان قد زعزعا القيم ، وعبثا بالأصول والأعراف . فخرجت المرأة من خدرها المكنون لا تلوي على شيء ، تشكو جدب السنين ، وتوالي المحن . ويجد القارئ في كتب الأدب باقات من خطب الأعرابيات تنضح مرارة ، وأسى . وقد اخترنا من بينها قول إحداهن : "ياقومُ ! سَنة جَرَدت ، وأيدٍ جمدت ، وحال جهدت ، فهل من فاعل خيرٍ ، وآمر بَمير ،رحم اللّه من رَحَم ، وأقرض مَنْ يقرض(٩٣)" .

وأهم ما اتسمت به الخطبة السابقة كما نلاحظ الإيجاز ، ولكنَّها ركَزت على موضوع الجدب وسوء الأحوال ، بجمل محدودة قصيرة ، ذات وقع حاد في النفس أشعرنا بمأساتها دون إطالة أو حشو في الكلام .

والشكوى من تبدّل النوء والأحوال لا تكون في خطب الأعراب المكدين فحسب بل نعدّها من مسوّغات الكدية في المقامات أيضاً ، إذ نجد البطل يذكر تقلّب الزمان متضرعاً متوسلاً ، ونظير ذلك قول الإسكندري في المقامة البصرية : "يا قومُ ! أنا رجلٌ من أهل الإسكندرية من الثغور الأمويّة ، قد

وطّأ لي الفضل كنفه ، ورحّب بي عيش ، ونماني بيت ، ثم جعجع بي الدّهر ثَمّه ورمّه ، وأتلاني زغاليل حمر الحواصلِ . . . ونشزت علينا البيض ، وشَمَستْ منّا الصُّفر ، وأكلتنا السود ، وحطّمتنا الحمر ، وانتابنا أبو مالك فما يلقانا أبو جابر إلاّ من عفر(٩٤)" .

وليس من العسير على القارئ أن يلاحظ نقاط التأثُّر في خطبة الإسكندري بما يرد في خطب الأعراب المكدين شكلاً ومحتوى ، وإن بدا لنا الإسكندري متكلّفاً في وصفه لتقلّب الزمان فإنه كان متأثراً بتلك الفكرة التي ظهرت في خطب مكدّي الأعراب . كما أننا نجد نظير خطب الأعرابيات في المقامات أيضاً ونذكر على سبيل المثال المقامة البغدادية للحريري .

المشاعر الدينية :

لقد كان الخطيب الأعرابي يتدّرج في موضوع الاستجداء برفق ، فلا يقرّع الآذان بطلبه مباشرة ، وإنما يمهّد له بشكواه ، ثم يناجي مشاعر السامع الدينية ويثير فيه رغبة العطاء والبذل ، مذكراً إياه بأخوّة الدين حيناً ، وبالثواب المنتظر أحياناً أخرى ، وهو في هذه وتلك يقتبس بعض الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية التي تحث على العطاء والصدقة ، وتقرنها بمرضاة اللّه ، وعظيم ثوابه .

ولمّا كان الوعي الديني عند سكّان المدن أكثر ممّا هو عند أبناء البوادي ، فقلّما كانت خطبة المكدين تخلو من استغلال تلك المشاعر ، ولا سيّما عندما يقف المكدي على حلقات العلماء والنحّاة في المدن ، ومن ذلك خطبة لبدوي ، وقف على يونس النحوي فقال : الحمدُلله ، وأعوذ باللّه أن أذكّر به وأنساه ، إنّا اناس قدمنا هذه المدينة ثلاثون رجلاً ، لا ندفن ميّتاً ، ولا نتحّول من منزل وإن كرهناه فرحم اللّه عبداً تصدّق على ابن سبيل ، ونِضْو طريق ، وفَلّ سنة ، فإنه لا قليل من الأجر ولا غنى عن اللّه ، ولا عمل بعد الموت ، يقول اللّه عزَّ وجلَّ : "مَنْ ذا الذي يقرض اللّه قرضاً حسناً" إنَّ اللّه لا يستقرض

من عوز ، ولكن ليبلو خِيار عباده(٩٥)" .

وما نريد استخلاصه من تلك الخطبة هو مقدرة المكدي على الجمع بين الشكوى والوعظ الديني الذي شكّل قسماً كبيراً من الخطبة بتضمينه آية قرآنية تحثُّ على البذل والصدقة .

وإلى جانب خطب الأعراب المكدين تبرز خطب الأعرابيات المكديات ، وهي تطرح الأسباب والعوامل نفسها ، ويروى في ذلك أنَّ المهدي خرج ليلاً يطوف فسمع أعرابية من جانب المسجد ، وهي تقول : قومٌ معوزون ، نبَتْ عنهم العيون ، وفدحتهم الدُّيون وعضّتهم السنون ، بادَ رجالهم ، وذهبت أموالهم ، أبناء سبيل ، وأنضاء طريق ، ووصية اللّه ، ووصية رسوله صلى اللّه عليه وسلم(٩٦)" .

ولعلَّ تلك الأعرابية في خطبتها السابقة قد كشفت عن واقع مؤلم دفعها إلى الكدية دفعاً ، وقد مزجت بين الشكوى ، وبين الموعظة ، ونبّهت إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحث على مساعدة الفقراء والمحتاجين وأبناء السبيل .

مشاق الرحلة :

وإلى جانب الفكرتين السابقتين ، وهما : وصف الفقر ، والتذكير بالناحية الدينية ، نجد خطب المكدين تركز على صعوبة التطواف وعذاب المكدي في رحلاته فتبرز معاناته ، وما يكابده من جوع ، وبرد ، يسير حافياً تتقاذفه الدروب ، وتلفظه المدن ، وكأنه يوجب زيادة الانصاف من مسؤوله عندما يصف رحلته ، ويتخذ من تعبه المتجدّد عاملاً مؤثراً في نفوس الناس ، وأيُّ خطبة أبلغ ومعاناة أشد من معاناة هذا الأعرابي إذ وقف على قوم فقال : "لقد جعْت حتّى أكلت النوى المحرَّق ، ولقد مشيت حتّى انتعلت الدم ، وحتّى سقط من رجلي بَخَصُ لحم ، وحتّى تمنيتُ أنَّ وجهي حذاء لقدمي ، فهل من أخٍ يرحمنا ؟(٩٧)" .

تلك مشاعر إنسان حاولت الظروف أنْ تجرده من كرامته وآدميته ، إذ دفعته إلى ولوج ما يكرهه ، فجاء تعبيره صادقاً عن مشقّة تطوافه ، وكان عذابه شفيعاً لخطبته في النفاذ إلى قلوب مستمعيه ، لتثير فيها مشاعر الشفقة والعطف .

لقد كان وصف الرحلة وتعبها في خطب الأعراب المكدين يذكرنا برحلة الشاعر ، إلى ممدوحه . فكلاهما يبغي منها زيادة النوال والرفد ، ولكنَّ الأمر يختلف من جهة أخرى ، فالشاعر يجتاز الفيافي ليحمل الثناء إلى الممدوح ، ومن ثمَّ فهو يبتغي الثواب لقاء جهده . أما رحلة الخطيب المكدي ، فهي وإن اشتركت بطابع المشقّة إلاّ أنّها لا تحمل مدحاً مخصوصاً ، ولا تخصّ شخصاً محدداً ـ فهي رحلة مفروضة عليه ، وتستثنى من هذا الحكم بعض الحالات التي نجد فيها الخطيب المكدي يقصد رجلاً معيّناً ، ولكنها تبقى حالات قليلة إذا ما قيست بالشائع من أمر كديتهم وتطوافهم ونجد خطبة لأعرابية قصدت فيها عبد الرحمن بن أبي بكر فقالت : "إنّي أتيت من أرض شاسعة ، تَهْبِطني هابطة ، وترفعني رافعة ، في بواد برين لحمي ، وهضن عظمي وتركنني ، وإلهة قد ضاق بي البلد بعد الأهل والولد ، وكثرة العدد . لا قرابة تؤويني ، ولا عشيرة تحميني ، فسألت أحياء العرب : من المرتجى سيبُه ، المأمون غيبَه الكثير نائله ، المكفّي سائله ؟ فدللت عليك . وأنا امرأة من هَوَازن فقدت الولد والوالد . فاصنع في أمري واحدة من ثلاث : إمّا أن تحسن صَفَدي ، وإمّا أن تقيم أودَي ، وإمّا أنْ تردّني إلى بلدي[٩٨]" .

ومن تلك المواقف التي تعرّض فيها المكدي للإهمال والسخرية ، أنَّ أحدهم وقف على حلقة قوم فقال : "أشكو إليكم أيُّها الملأُ زماناً كلَح لي وجهه ، وأناخَ عليّ كَلْكَله ، بعد نعمة من البال ، وثروة من المال ، وغبطة من الحال ، اعتورتني شدائده بنبْل مصائبه ، عن قِسّي نوائبه ، فما ترك لي ثاغية أجتدي ضرعها ، ولا راغية أرتجي نفعها . فهل فيكم من معين على صَرْفه ، أو معدّ على حيفه ؟ فردّه القومُ ، ولم ينيلوه شيئاً ، فأنشد يقول :

قد ضاع مَنْ يأمل مِنْ أمثالكم جوداً ، وليس الجود من فعالكم
لا باركَ اللّه لكم في مالكم ولا أزاح السوءَ عن عيالكم[٩٩]

فهذه الخطبة تشعرنا بالتكرار الممل ، والمعاني المطروقة التي أصبحت الأذن تعاف سماعها ، ولكنّ ما ما تجدر ملاحظته أنَّ السائل كشف عن صلابة بعد لين ، وذمّ بعد استرحام ، وهذه سمة وجدناها عند كثير من المكدين ، وهي تقرن عادة بجرأة ، وصفاقة وجه ، ولا سيّما عند مكدي المدن . ومن قبيل النوادر المضحكة ما وجدناه في البصائر والذخائر عن مكدٍ وقف على باب دار فقال : "يا أهل الدّار ، فبادر صاحب الدّارقبل أن يتم السائل كلامه ، فقال : صنع اللّه لك . فقال السائل : يا بن اللخناء ، أكنت تسمع كلامي ، عسى جئت أدعوك إلى دعوة[١٠٠]" .

ولكنَّ هذه الردود التي تعبّر عن الصلف والوقاحة لا يمكن تعميمها على كلّ المكدين ، فهنالك من كانوا يتقبّلون الحرمان بأسى عميق ، وحسرة كاوية ، كهذا الأعرابي الذي وقف سائلاً في شهر رمضان على قوم فقال متضرعاً : "ياقومُ ، لقد ختمت هذه الفريضة على أفواهنا من صبح أمس ، ومعي بنتان لي ، واللّه ما علمتهما تَخلّلا بخلال ، فهل رجلٌ كريم يرحم اليوم ذُلّنا ، ويَردُّ حُشاشتنا ؟ منعه اللّه أنْ يقوم مقامنا ، فإنه مَقام ذُلّ وعار وصغار . فافترق القوم ، ولم يعطوه شيئاً . فالتفت إليهم حتّى تأمّلهم جميعاً ، ثم قال : أشدُّ واللّه عليَّ من سوءِ حالي ، وفاقتي توهّمي فيكم المواساة[١٠١]" .

ووقف آخر على حلقة قوم فردّوه خائباً فقال متذرعاً بالصبروالشكوى : "اللّهمّ اشغلنا بذكرك ، وأعذنا من سخطك ، وأولجنا إلى عفوك ، فقد ضنَّ خلقك على خلقك برزقك ، فلا تشغلنا بما عندهم عن طلب ما عندك ، آتنا من الدنيا القناعة[١٠٢]" .

وإذا كانت خطب المكدين كما تبيّن لنا قد فقدت عنصر الجدّة والطرافة لكنها ساهمت في تشكيل أدب المقامات ، فمادّتها الفكرية ، ومنهجها ، وطريقة نسجها واضحة الأثر في صياغة المقامات ، وبمقدور القارئ أن يوازن

بين خطب المكدين التي مرّت بنا وعناصر الكدية التي عرضناها في المقامات من قبل .

ومن مظاهر تأثير خطب الأعراب في المقامات أنَّ شخصية البطل فيها ما هي إلاَ تعبير عن الأعرابي الفصيح ، حيث نجد الإسكنري والسروجي يظهران في زي البدوي ، يستجدان الناس ، وهما يشكوان تقلّب الزمان ، وقحط السنين ، ومن ذلك ما جاء في المقامة الجرجانيّة على لسان الإسكندري إذ قال : "يا قومُ ! إني امرؤ من أهل الإسكندرية ، من الثغور الأموية ، جبت الآفاق وتقصيت العراق . . . فلا يَزْرِيَّن بي عنكم ما ترونه من سَمَلي ، وأطماري ، فلقد كُنّا واللّه أهل ثَمّ ورَمٍ ، نرغي لدى الصباح ونثغي عند الرواح . ثمّ أنَّ الدهر ياقوم قلب لي من بينهم ظهر المِجَن ، فاعتضت بالنوم السهر ، وبالإقامة السفر ، تترامى بي المرامي ، وتتهادى بي المرامي . . . فما زالت النوى تطرح بي كلَّ مطرح ، حتّى وطئتُ بلاد الحجر ، وأحلتني بد همذان[١٠٣] .

وفي هذا ما في في تأكيد صلة المقامات بأدب الكدية عموماً وبالخطب خصوصاً .

٢ ــ أمثال المكدين :

تعدّ أمثال المكدين ـ على قلتّها ـ وثائق هامّة تكشف عن مفاهيمهم ، وطبيعة حرفتهم ، وتصوّر فلسفة حياتهم التي تقاسمها الفقر والتطواف .

وإضافة إلى المضمون الذي عبَّر عمّا سبق ، فإنَّ المثل من الأشكال الأدبية النثرية وهو يمتاز بالإيجاز والبلاغة . ومن بين أمثال المكدين التي عبَّرت عن حياتهم ، ونقلت بعض مفاهيمهم تلك التي أوردها العاملي ، ومنها : "قيل كتب على عصا ساسان : الحركة بركة ، والتواني هلكة ، والكسلُ شؤم ، والأمل زاد العجزة ، وكلب طائف خيرٌ من أسد رابض ، ومَنْ لم يحترف لم يعتلف[١٠٤]" .

فتلك الأمثال هي دستور المكدين في الحياة ، وما المقامة الساسانية للحريري سوى تفريع لمعاني الأمثال السابقة ، التي جاءت على غرار فن التوقيعات ، وأمثال المكدين مجهولة المؤلف ، وهذه سمة عامّة في الأمثال ، فهي تحتفظ بقيمتها التعبيرية والفنية في كل زمان ومكان إذا توفّرت المناسبة وتشابه الحال .

يُعدُّ الثعالبي بحق أكثر الأدباء احتفاظاً بنماذج من أمثال المكدين ، ولا عجب فهو الذي أورد في يتيمته أسماء كثير من شعرائهم ، ونصوصاً مختلفة لهم . وفي كتابه "التمثيل والمحاضرة ، نقف على جملة من أمثالهم تنوّعت دلالتها من بينها الأمثال التالية :

"الوجه الطري شُفْتَجَة

صفاقة الوجه رزق حاضر

الكُدية ربح بلا رأس مال

الرّوزجار رأس مال المكدي[١٠٥]" .

لقد لخّص المكدي تجربته في عالم الكدية بهذه الأمثال الساحرة التي تعبر عن فلسفته ومعتقداته . إن أمثال المكدين تنبض بمعاناتهم ، وآلامهم ، ويمكن القول : إنها قد انبثقت من واقع حياتهم التي قامت على المسغبة والتجوال ، فلا تمسكهم أرض ولا يرحمهم طوى ، ومن أمثالهم في ذلك قولهم :

"من رآني فقد رآني ورحلي .

ليس في العصا سيرٌ ، ولا في العظم مخّ .

ليس في البيت سوى البيت .

كتب فلان سَفَتج .

رأس في السماء ، واست في الماء[١٠٦]" .

كما نجد مجموعة اخرى من أمثالهم ، كانت دقيقة في التعبير عن مرحهم الحر وسخريتهم المتمردة على احتشام مجتمعهم وأخلاقه . مما يشكل

صورة مكمّلة لحياة المجون عندهم . وتعدّ أمثالهم في هذا الاتجاه فرعاً متمّماً لأشعار المجون التي مرّت بنا من قبل ، ومن أمثالهم ذات الطابع الساخر ، والماجن قولهم :

"مَن يبندق البعر في است الجمل .

جزاء مقبل الوجعاء ضَرْطه .

لا يقوم عطرها بفسائها .

إذا لم يكن لك است فلا تشرب الهَلِيلج[١٠٧]" .

ورغم قلّة أمثلة المكدين ، فإنَّ ما عثرنا عليه واضح الدلالة ، وعميق التعبير عن حياتهم التي كانوا عليها . وقد استخدم كتّاب المقامات بعض أمثال المكدين كما مرّ بنا ذلك من قبل .

٣ ــ المناظرات :

عمَّ أسلوب المناظرات[١٠٨] ، وشاع في مناحي الحياة الفكرية والأدبية بدءاً من القرن الثاني الهجري ، وهو تحديد يقترب كثيراً من مظاهر الجدل العقلي ، ولا سيّما تلك التي عرفت بين أنصار المذاهب السياسية ، والفرق الدينية . وقد بلغ هذا ذروته وأتيح له أن ينضج على أيدي الفلاسفة ، وعلماء الكلام .

وكانت المناظرات تأخذ أشكالاً شتّى : فتكون جدلاً في العقائد والأفكار . كما تنحو أحياناً منحى المساجلات ، والمطاييات حين يراد بها المفاكهة أو التسلية .

وقد تلقّف المكدون هذا القالب الفنّي الذي امتاز "بتغيير أنواع مضمونه[١٠٩]" واتخذوه وسيلة ناجحة في الكدية . ومناظراتهم كثيرة مشهورة ، ولكنْ ما يؤسف له أنَّ أغلبها قد ضاع ، ولم يحفل الكتّاب بتدوينها ، فظلّت مواقفهم التي تدل على مطايباتهم مذكورة في بطون الكتب ، ولو رافقتها المادة الأدبية التي كانت تجري على ألسنتهم لاكتشفنا

جزءاً مهماً من أدبهم ، يعبّر عن أنفسهم في حال غضبها وخداعها .

على أنَّه يفهم من المواقف التي ذكرت أنَّ بعض مناظراتهم تأخذ شكلاً دينياً ، فيذكر التنُّوخي على لسان بعض شيوخ بغداد أنَّه "كان بها في طرفي الجسر سائلان أعميان ، يتوسّل أحدهما بأمير المؤمنين عليّ عليه السلام ، والآخر بمعاوية ويتعصب لهما الناس ، وجيئهما القطع دارّة ، فإذا انصرفا جميعا ، اقتسما القطع وأنها كانا شريكين يحتالان بذلك على الناس[١١٠]" .

ويبدو أنَّ المكدين كانوا على بصيرة وقّادة بخلافات العامة ، وتعصب أفرادها لمذاهبهم ، فاستغّلوا ذلك التعصب ، ووظفّوه في مناظراتهم ، وقد جاء على لسان أبي دلف الخزرجي ذكر المكدين الذين وجدوا في اختلاف هوى الناس ، ومشاعرهم ما يساعدهم على إشعال نار الخلافات ، والبروز على الناس في هيئة الخصام والمناظرة التي تعود إلى الكسب فقال[١١١] :

ومَـن ضـرّب فـي حـبّ　　　عـلـيّ وأبـي بـكـرِ

وتفسير قوله السابق كما جاء في يتيمة الدهر أنَّ هؤلاء "قوم يحضرون الأسواق فيقف واحد جانباً ، ويروي فضائل عليّ رضي اللّه عنه ، ويقف الآخر جانباً ، ويروي فضائل أبي بكر رضي اللّه عنه ، فلا يفوتهما درهم الناصبي والشيعي ، ثم يتقاسمان الدراهم[١١٢]" .

وإذا تركنا مناظراتهم ذات الطابع المذهبي جانباً ، طالعتنا مناظرات أخرى هي أقرب ما تكون إلى روح المساجلة والمطايبة ، وكانت تقوم عادة على الشتم والسباب يستدرُّون بها ضحك الناس وفرحهم ، وقد نجد من يدفع المكدين إلى السباب والهراش رغبة في التسلية والضحك ، ونعيد القارئ إلى المقامة الدينارية للحريري ، فهي لقطة منتزعة من مواقف المكدين ومناظراتهم ، وقد حفلت بالشتائم والقذف البذيء جرياً وراء الفوز والكسب ، لأنَّ تلك المشاحنات لا تنمّ عن مواقف عدائية وخصومات حقيقيّة . وقريب من تلك الشتائم ما نجده في حكاية أبي القاسم البغدادي[١١٣] إذ صوّر لنا موقفاً حياً من مواقفهم الساخرة حيث يتبادل فيه اثنان الشتائم والسباب لقاء الفوز والربح ، وهذه

وتلك نماذج ، استوحت مساجلات المكدين ، فهي قريبة الصلة بها ، ويمكن الاعتماد عليها كثيراً للوقوف على صورة مساجلات المكدين وشتائمهم التي ضاع كثير منها ، ولم يبق منها إلاّ القليل .

وكان الثعالبي قد تفرّد عن سواه من الأدباء إذْ أورد مساجلة طريفة ممتعة دارت رحاها بين الخزرجي ، وأبي عليّ الهائم ، في مجلس أنس لعَضُد الدولة .

وقد تبادلا فيها الشتم والسباب كما هو في مألوف العادة ، ولكنَّها في الوقت ذاته تعدّ مناظرة علميّة بينهما ، تتجلّى فيها سعة اطلاعهما ، ومعارفهما المختلفة .

ولما كنّا نرغب أنْ يطالعها القارئ كاملة في لطائف المعارف للثعالبي فإنّا نورد منها ما يفي بالغرض من الاستشهاد ، وهي تبدأ على النحو التالي : "فقال أبو عليّ لأبي دلف : سبَّ اللّه عليك طواعين الشام ، وحُمَّى خيبر ، وطِحال البحرين ودماميل الجزيرة ، وسناقر دِهستان ، وضربك بالعرق المدني ، والنار الفارسيّة ، والقروح البلخيّة . فقال له أبو دلف : يا مسكين ! أتقرأ تبَّت على أبي لهب ، وتنقل التمر إلى هجر ، وتلبس السوَّاد على الشُّرط ؟ بل صبَّ اللّه عليك : ثعابين مصر ، وأفاعي سَجَستان ، وعقارب شهر زور ، وجرارات الأهواز ، وصبَّ عليَّ : برود اليمن ، وقصب مصر ، ودبابيج الروم ، وخروز السوس ، وحرير الصين . . . وأفرشني بسطَ أرمينية ، وزلاليَّ قاليقلا ، ومطارح ميسان . . . ورزقني تفّاح الشام ، ورطب العراق ، وموز اليمن ، وجوز الهند ، وباقلاء الكوفة . . . وأشمنَّي مسك تبت ، وعود الهند ، وعنبر الشجر ، وكافور فنصور . . . فأعجب فنَّا خسرو بقوله ، وأمر له بخلعة ، وصلة[١١٤] .

٤ ــ القصص :

يمكن أن يتخيل القارئ حلقة من العوام محدقة بقاص ، تربَّع على دكّة ،

أو افترش حصيرة مسجد ، وقد انطلق لسانه الذرب ينتقل من حديث إلى آخر ، ومن قصة إلى أخرى ، تشدّ انتباه العامة ، وتفتن عقولهم .

ولم يقف قصص المكدين عند شكل واحد ، وإنّما تفرّع إلى قنوات فحيناً ترى القاص يسوق الأحاديث الموضوعة الحافلة بخوارق الأحداث والقصص ، فيلهب بما تحتويه من غرابة الأحداث وطرافتها خيال سامعيه ، ويشدّهم إلى سماع حديثه ، والإقبال عليه . وتارة اخرى يعرّج على آيات القرآن فيفسّرها للناس بقصص غريب لاسند يدعمه ولا حقيقة تؤكده ، مستعيناً بمادة القصص الإسرائيلي التي تركت أثراً بيّناً لا يمكن تجاهله في كتب التفسير(١١٥) .

وفي أحايين أخرى نجد القاص يطعّم مجلسه بالأحاديث الخفيفة ذات الطابع المسلّي والمضحك . فينقل العامّة إلى جو من العبث والتسلية ، ويجيب عن أسئلة الجالسين ، واستفساراتهم ، وهدفه أن يرضي فضول تلك العقول ، وينال إعجابها ، ليتمكن بعد ذلك من ابتزاز الموال وأخذ الصدقات .

وقد كان الجانب الأكبر من قصص المكدين يدخل في إطار الأحاديث الموضوعة يسوقها المكدي مرويّة عن أسماء معروفة إيهاماً للعامة بصدق ما يقوله ، فإن تعرّض له أحد العلماء كاشفاً كذبه فإنّه يستعين بعامة الناس الذين غالباً ما كانوا يقفون إلى جانب القصّاص ، وما أصاب الشعبي في تدمر(١١٦) يعطينا على أقل تقدير تصوّراً عمّا احدثه القصاص في الحديث النبوي من وضع واختلاق وبهتان . وإن كانت غايتهم من الوضع لا تعود إلى عوامل سياسية أو مذهبيّة وإنما ترجع إلى عوامل تكسبيّة ، مما حدا بالعلماء إلى وضع المؤلفات(١١٧) التي تنبّه الناس إلى أغلاط القصاص ودجلهم ، وافترائهم .

وقد حدّثنا ابن قتيبة عن مكانة القّصاص في قلوب العوام وعن انشغال العامة بأحاديث القّصاص وإعجابهم بها فقال : "ومن شأن العوام القعود عند القاص ، ماكان حديثه عجيباً ، خارجاً عن فطر العقول ، أو كان رقيقاً يحزن القلوب ، ويستغزر العيون(١١٨)" .

وقد أوتي القصّاص مقدرة فريدة في توليد الأحاديث العجيبة التي تفسّر

ما يشغل الأذهان ، ويرضي فضولها ، ولم يكن القاص يجد حرجاً في هذا المجال فكان يكذب ويحتال ممّا جعله يورد القصص الخيالي معتمداً الإيهام والتهويل وقد وصل به الأمر إلى مناقشة فكرة نشوء الخلق ، وهي من الأفكار التي حيّرت العقول طويلاً فلم تجتمع عليها آراء الناس حتّى اليوم ، وكل عقيدة أو ملة ، أو مذهب سياسي ، يفسّرها حسب اعتقاده . وقدأشارت الآية القرآنية في أكثر من صورة إلى خلق الكون ، ولكنَّ تلك الاشارت تجاوزت التفاصيل ، واقتصرت على جان العظة والاعتبار بحكمة الخالق وعظمته . ومن هنا فإنَّ القاص وجد في هذه الفكرة مادة غنية للحديث تشدّ انتباه السامع وتجذبه ، ولكي يقوّي ، ويدعم قوله فقد اتخذ من الحديث سنداً له . وهنا نورد قصّة تصوّر لنا خيال المكدي ، ومبالغاته وتهويله في الإجابة علي جزء من الفكرة السابقة فقال : "إنَّ اللّه تعالى لمّا أراد أن يخلق السموات والأرض خلق جوهرة خضراء أضعاف أطباق السموات والأرض ، ثم نظر إليها نظرة هيبة ، فصارت ماء ، ثم نظر إلى الماء فغلى ، وارتفع منه زبد ودخان وبخار ، ثم أرعد من خشية اللّه ، فمن ذلك اليوم يرعد إلى يوم القيامة . . . ثم بعث اللّه تعالى من تحت العرش ملكاً ، فهبط إلى الأرض حتّى دخل تحت الأرضين السبع ، فوضعها على عاتقه . إحدى يديه في المشرق والأخرى في المغرب باسطتين قابضتين على قرار الأرضين السبع ، حتى ضبطها فلم يكن لقدميه موضع قرار ، فأهبط اللّه تعالى من أعلى الفردوس ، غلظها مسيرة خمسمائة عام ، فوضعها بين سنام الثور إلى أذنه ، فاستقرت عليها قدماه ، وقرون ذلك الثور خارجة من أقطار الأرض ، وهي كالحسكة تحت العرش ، ومنخر ذلك الثور في البحر ، فهو يتنفس كل يوم نفساً ، فإذا تنفس مدّ البحر ، وإذا ردَّ نفسه جَزَرَ ، ولم يكن لقوائم الثور موضع قرار فخلق اللّه تعالى صخرة خضراء غلظها كغلظ سبع سموات ، وسبع أرضين ، فاستقرّت قوائم الثور عليها[١١٩]" .

تلك كما يصوّر القاص ويسرد بداية الخلق وتكوينه . ونلاحظ أنّه خدّر أذهان العامّة بجملة أحداث وقائع ، تخرج عن طور الفكر ، ويرفضها العقل ،

فقد اتسمت بالمبالغة والتهويل والتشويش على فكر السامع وشلّه ، سواء فيما يتعلّق بفكرة الحكم أو العدد الذي ورد في أحداث القصة ، وبالتالي فإن عنصر التخيّل الوهمي لا يجعل خيال السامع يلّم بجزيئات العناصر والأحداث ، وإن توّهم معرفتها في الواقع فهو يشاهد درّة أو ثوراً ولكن أين ذلك من هذا التحجيم والتضخيم الهائل الذي اعتمده القاص .

وندع فكرة نشوء الخلق وقصصها إلى ما أثارته الآيات القرآنية التي وضّحت ما احتوته الجنان ، ولكنَّ الجنة بقيت في خيال العامة سرّاً غامضاً يفتح أمام الذهن تخيّلات لا حدود لها . وقد استغّل القاص ذلك الشوق ، فأخذ يصفها معتمداً على الآيات تارة ، وعلى الإسرائيليات حيناً آخر ، وهو بين هذه وتلك يروي الأحاديث الموضوعة الملفّقة ونذكر من بينها قوله : "فيها الحوراء من مسك ، أو زعفران وعجيزتها ميل في ميل(١٢٠)" .

وأعجب من ذلك القصّة التي رووها تفسيراً للآية التي تتحدث عن جنات عدن ومساكنها، مما أفسح المجال لتخيّلات القاص، فكانت تنطلق في آفاق التّوهم والتخيّل إذ يقول : "قصرٌ من لؤلؤة في ذلك القصر سبعون داراً من ياقوت حمراء في كل دار سبعون بيتاً من زبرجدة خضراء ، في كل بيت سبعون سريراً ، على كل سرير سبعون فراشاً من كل لون ، على كل مائدة سبعون لوناً من الطعام ، في كل بيت سبعون وصيفة . . .(١٢١)" .

ولنا أنْ نتعجّب من هذا العدد الذي لاينقص أو يزيد ، وأن نذهل أمام هذا التخيّل الوهمي الذي قبلته العامة ، وأخذته مأخذ الصدق ، وهي تعيش أحلى لحظات الاستماع ، وتصيب بعض ما تنشده من معرفة تروي ظمأها واستفساراتها المتكررة فأيُّ انطباع يتركه حديث ذلك القاص عن حوراء ، لا من لحم ودم بل من مسك وزعفران ؟ وعن قصر ليس من الآجّر أو الطين وإنما من لؤلؤة أو مرجان ؟ .

وصفة الخيال أو التخيّل تتطالعنا باستمرار في قصصهم ، وهي تأخذ شكلاً مشوقاً باعتمادها على التوليد ، والتفريع في المصوفات ، ولنأخذ على

سبيل المثال ما يمكن أنْ يتخيّله الإنسان عن شجرة شاهدها في حياته ، ويقارن ذلك بما جاء في قصصهم عن أشجار الجنّة ،إذ قال فيها أحدهم : "إنَّ في الجنة شجرة يخرج من أعلاها الحلل ومن أسفلها خيل بَلَقٌ من ذهب ، مسرجة ملجمة بالدرّوالياقوت ، لا تروث ولا تبول ذات أجنحة ، فيجلس عليها أولياء اللّه ، فتطير بهم حيث شاؤوا"[١٢٢] .

والواقع أنَّ العامة باستسلامها لتلك الأباطيل كانت تعيش فراغاً ذهنياً جعل المرء منها معطّل التفكير والإدراك . ونحن نعلم أنَّ مثل هذه القصص شبيهة بما ترويه العجائز من أحاديث خرافية تلقى على الصغار ، وإنْ جاز أنْ يصدّقوا قاصّاً ممخرقاً ، ليس له من العلم قليل أو كثير ، ونعود مرّة ثانية فنورد قصّة فسّر بها أحدهم كلمة (طُوبى)فقال : "وطوبى شجرة في الجنة لو أنَّ رجلاً ركب فرساً ، أو أنَّ طائراً طار من ساقها لم يبلغ فرعها حتّى يقتله الهرم . وكل ورقة منها تُظِلُّ أمة من الأمم ، وعلى كل ورقة منها ملك يذكر اللّه تعالى ، ولو أنَّ ورقة منها وضعت في الأرض لأضاءت الأرض نوراً كما تضيء الشمس"[١٢٣] .

إنّنا نتساءل عادة عن أثر ذلك التخيل في ذهن السامع ، وعن حصيلة ذلك الوصف الذي يفوق المعقول ، فلا نجد في الأمر مكسباً أو فائدة ترجى . ونود أنْ نتساءل ثانية عن سر انجذاب العامة ، وإقبالها على القصص ، وما نظنه أنَّ مَكْمَن الإعجاب يرجع إلى ناحية فنّية ارتبطت بالتصور الاسطوري الذي كان يعتمد عليه القاص كثيراً وهذا البعد الأسطوري في قصص المكدين ينطوي على أهمية ميثيولوجية تغني دلالته التاريخية .

وإلى جانب القصص المبهج الذي يدور عن الجنان ، وما أعدّه اللّه فيها من ثواب لعباده ، نجد القاص الذي يصف أهوال جهنم وعذابها ، وما يعانيه الأشقياء من سعير أبدي . وقصصهم في ذلك يهدف عادة إلى تفسير بعض الآيات ، ولكنّه يحطّم النفوس ، ويضعف رغبة المرء في الدنيا والحياة ، وحينئذ يسهل على القاص أن يبتز الأموال ، ويستخلصها من الجيوب . ونسوق من بين

الأقاصيص المرعبة التي تستغزر الدموع وتبعث في النفس الفزع ما رواه ابن قتيبة عن قاص وضع حديثاً في وصف القبور المظلمة ، وما ينتظر الميت من استجواب مرهب على يدي مُنكر ونكير ، ونلاحظ أنَّ القاص قد عمد إلى نشر الخوف مستفيداً من الصفات التي جعلها لهما فقال أصواتهما كالرعد القاصف ، وأعينهما كالبرق الخاطف ، وأنيابهما كصياصي البقر ، يخرج لهب النار من أفواههما ومناخرهما ، ومسامعهما ، يكسحان الأرض بأشعارهما ، ويحفران الأرض بأظافرهما ، مع كلّ واحد منهما عمود من حديد لو اجتمع عليه مَنْ الأرض ما حرّكوه . يأتيان الإنسان إذا وضع في قبره ، وترك وحيداً ، يَسلّطان عليه فتُردُّ روحه في جسده بإذن اللّه تعالى ، ثم يقعدانه في قبره ، وينتهرانه انتهاراً تتقعقع منه عظامه ، وتزول أعضاؤه من مفاصله فيخرّ مغشياً عليه ، ثمّ يقعدانه في قبره فيقولان : ياهذا إنَّك في البرزخ فاعقل ذلك ، واعرف مكانك ، وينتهرانه ثانياً وسقولان يا هذا من ربّك ، وما دينك ، ومَنْ نبيّك ؟ فإن كل مؤمناً لقّنه اللّه حجّته . . . فينتهرانه عند ذلك انتهاراً يرى أنَّ أوصاله قد تفرّقت ، وعروقه قد تقطعت[١٢٤]" .

ولم يقف القصص عند ذينك النوعين السابقين في مضمونه ، فإلى جانبهما ترد عندهم قصص الأنبياء ، وقد استوحوا من آيات القرآن ، والروايات الإسرائيلية مادة وفيرة عن أخبار الأنبياء وأحوالهم ، وعرف ذلك عند كثير من القصّاص فقال الجاحظ : "وكان عندنا قاصّ ليس يحفظ من الدنيا إلاّ حديث جرجيس[١٢٥]" كما أشار إلى هذه الناحية المبرّد فقال عن قاص آخر : "كان يقصّ بالرقّة عن بني إسرائيل فيظن به الكذب[١٢٦]" .

ولما كانت قصص الأنبياء كثيرة وطويلة ، ولا يمكن أن نقف عندها كاملة فإنّنا نقتطف مقاطع ممّا ورد على ألسنة القصاص . ففي قصصهم عن بني اللّه آدم نجدهم يرسمون له صورة أسطورية تدهش المستمع ، وتتجاوز المعقول فيقولون مثلاً : "كان رأسه يبلغ السحاب ، أو السماء ، ويحاكّها فاعتراه لذلك الصلع ، ولمّا هبط إلى الأرض بكى على الجنة حتى بلغت دموعه البحر ،

وجرت فيها السفن(١٢٧)" .

ويصف القُصّاصُ هبوطه إلى الأرض ، وماعتراه في دنياه فيقولون : "إنَّ اللّه تعالى خلق موضع البيت قبل الأرض بألفي عام ، فكانت زبدة بيضاء على الماء . ، فدحيت الأرض من تحتها ، فلّما أهبط اللّه آدمَ إلى الأرض كادت رأسه تمسّ السماء حتى صلع وأورث أولاده الصلع ، ونفرت من طوله دوابُّ البر فصارت وحوشاً من يومئذ . وكان يسمع كلام أهل السماء ، وتسبيحهم ودعاءهم فيأنس إليهم فهابته الملائكة ،واشتكت نفسه فنقَّصه اللّه ستين ذراعاً بذراعه، فلّما فقد آدم ما كان يسمع من أصوات الملائكة استوحش وشكى ذلك إلى اللّه تعالى ، فأنزل اللّه تعالى بيتاً من يواقيت الجنة ، له بابان من زُمرُد أخضرَ : باب شرقي ، وباب غربي ، وفيه قناديل من الجنة فوضعه على موضع البيت الآن ، وقال : يا آدم ، إني أهبطت لك بيتاً تطوف به كما تطوف الملائكة حول عرشي ، وتصلّي كما تصلّي الملائكة عند عرشي ، وأنزل عليه الحجر الأسود يمسح به دموعه ، وكان أبيضَ فلمّا مسّه الحيّض في الجاهليّة اسودَّ(١٢٨)" .

والقصة السابقة لمَنْ يتأملها تسير على نهج القصص الذي عهدناه سواء في المبالغة أو التضخيم ، ولكنَّها تحاول أن تعلّل بعض الظواهر والحالات التي قد يتساءل عنها أفراد العامة ، فهي بشكل عفوي تجيب عمّا يقال في سبب الصلع ، وعن هروب الحيوان ، وسبب سواد الحجر الذي يقبّله الحجّاج في مكة . . . الخ .

ومن بين القصص التي توسّع القرآن بإيرادها في مواطن متعددة ، ذكر الأنبياء والملوك الجبابرة ، فقد منحت تلك الآيات القاصّ قدرة على التخيّل والاختلاق مستنداً على إشارة أو موعظة مرّت في هذه الآية أو تلك ، وذلك ما نجده في قصص النمرود ، وفرعون وعوج بن عنق إضافة إلى سيرة الأنبياء والرسل الذين نعرفهم جميعاً .

وقد امتازت شخصيّة موسى من بينهم بالجرأة والإقدام مذ كان طفلاً في

بلاط فرعون ، فدار حوله قصص غريب الأحداث متنوّع الاتجاهات ، يلفّه إطار أسطوري ، فقد جاء في قصصهم عن عصاه أنّه "كان نابها كنخلة سحوق ، وعينها كالبرق الخاطف[١٢٩]" وأن موسى عندما صعد جبل الطور لرؤية ربّه عبثت به الملائكة ، وكانت "تمرّ عليه . . . حينئذ فينكزونه بأرجلهم ، ويقولون : يا بن النساء الحيض ، أطمعت في رؤية ربّ العزّة ؟[١٣٠]" .

وقصة موسى وفرعون تقودنا إلى ماقيل في عوج بن عنق ذلك الكائن الأسطوري المدهش حسب تصوير القصّاص الذين أطلقوا العنان لتخيّلاتهم في وصفه فلم تقف عند حد ، ومما قالوه عن عوج : "كان يخوض البحر فلا يجاوز ركبتيه ، وكان يصيد الحيتان من لججه ، ويشويها في عين الشمس[١٣١]" .

ولقد اتسم حديث القُصّاص عن عوج بطابع الأسطورة كما نلاحظ ، ومصدرها الأساسي هو المؤلفات الإسرائيلية التي لفّقت تلك الأحاديث عنه ، عندما وقعت عليها أيدي بعض المفسرين نقلتها دون حرج ، أو تمعن بمواطن الوضع والاختلاق فيها ، لقد اغتنموا هذه الفرصة ، فأطلقوا ألسنتهم تصفه بالخوارق التي لايقبلها ، ويرفضها العقل ، ويرفضها التفكير ، ولكن ذلك الوصف جاء ممتعاً وجذّاباً ، معزّزاً في النفوس ملامح البطولات الأسطورية ، والقوى الخارقة ، ونستدل على أهمية الجانب الأسطوري في ذلك القصص من خلال موته إذ قيل : "إنَّ عوجاً اقتلع جبلاً قدره فرسخ في فرسخ على قدر عسكر موسى ، فحمله على رأسه ليُطبقه عليهم فصار في عنقه حتّى مات . . . وأنّه لمّا وقع على نيل مصر فجَسر للناس سنة أي : صار جسراً لهم يعبرون عليه من جانب إلى جانب[١٣٢]" .

ولولا خوف الإطالة لتتبعنا قصصاً أخرى ، ولكنَّ قصص المكدين تشترك في صفات متشابهة ، وعناصر متقاربة ، حيث نجد فيها الخيال الذي يتجاوز الواقع ، والتداخل في الأحاديث والأخبار ، كما توحد بينها سمة الطرافة المشوّقة ، وهي ناجمة عن التوليد المختسمر والتفريع الدائم في جزيئات القصّة .

وكلُّ تلك المعطيات تجعل ما أوردناه من مادّة قصصيّة يفي بالغرض ، ويحقق المطلوب ، وإن شاء القارئ أنْ يطلع أكثر ، وأنْ يقف عند قصص أخرى فحسبه كتب التفسير التي ضمَّت مادَّة غنيّة من القصص الإسرائيلي(١٣٣) .

وعلى هامش القصص وتأثير القصّاص نشير إلى ماكان ينجم عن مجالس القُصَّاص من فضول متطّرف كان يظهر من خلال استفسارات العامة عمّا يثير الانتباه ، ويشدّ التفكير لديهم ، وفي ذلك نجد ركاماً من الحوادث المضحكة ، يكون فيها الناس ألعوبة بين يدي القاص ويروى على سبيل المثال أنَّ رجلاً سئل عن لون كلب أصحاب الكهف فتعذّرت عليه الإجابة وبُهت ، فاستنجد بمقاتل بن سليمان المفسّر المعروف قائلاً له : "إنَّ إنساناً سألني : ما لون كلب أصحاب الكهف ؟ فلم أدر ما أقوله ؟ فقال له مقاتل : ألا قلْتَ هو أبقع ، فلو قلته لم تجد أحداً يردّ عليك قولك(١٣٤)" .

ومثلما تنوّعت أحاديث القصّاص وتلفيقاتهم ، كذلك جاءت أجوبتهم عن استفسارات العالّة ، ونلاحظ أنَّ القاص كان يحرص على الرّد دون مبالاة بمعايير الصدق أو العقل إذ لم يكن هدفه المعرفة والصدق ، بل الحفاظ على مكانته ومنزلته في أذهان مستمعيه ويروى أنَّ قاصاً حدَّث عن سقوط المطر ، وقال فيه ماليس معقولاً ، فطرح عليه أحدهم سؤالاً محرجاً فما كان منه إلاّ أن أجاب إجابة مرفوضة دينياًوعقلياً ، والقصة التالية تذهب إلى أن القاص قال : "ما من قطرة تسقط من السماء إلاّ ومعها ملك ، يضعها في موضعها ثم يصعد ، فقيل : فالقطرة التي تقع في الكنيف ، يدخل معها الملك ؟ فقال : إنَّ في الملائكة كنَّاسين كما في الناس ، وذوي دناءة وخسة(١٣٥) .

ومن طريف ما يذكر في ذلك أنَّ أبا عَلْقَمة كان يقصّ عن يوسف ، فسأله رجل عن اسم الذئب الذي أكله فأجاب : " كان اسم الذئب الذي أكل يوسف رجحون ، فقيل له : فإنَّ يوسف لم يأكله الذئب ، قال : فهذا اسم الذئب الذي لم يأكل يوسف(١٣٦)" .

ولما كانت العامة كما مرّ بنا في أكثر من موضع تثق ثقة عمياء بالقاص .

فإنَّ بعضهم كان يستفسره عن كل ما يخطر بباله ، ويروى في ذلك أنَّ رجلاً سأل قاصّاً عن ماهية المحبّة فأجابه قائلاً : "هاك سؤالكَ : جاء في جبّة ، بلحية كالمذّبة ، ورأس مثل الدبّة ، وعقل لا يساوي حبّة ، يسألني عن المحبّة[١٣٧]" .

وكان قاص آخر يقعد مذكراً بتجارته التي يقتنص بها المال فيقول : "هاأنذا أبو شعيب ، قليل العيب ، هاتوا ما في الجيب أخبركم ما في الغيب[١٣٨]" ولقد كانت هذه التجارة وما زالت رائجة بين العامة ، وهي تشهد على استسلام العقول وضعفها أما عبث المكدين وسخريتهم .

٥ ــ أدب الرحلات الجغرافية :

وصف المكدون أنفسهم بخلفاء الخضر كناية عن السعي والتطواف ، وجاء في أمثالهم أن "الغرباء بُرُدُ الآفاق[١٣٩]" ، ولا اعتراض على قولهم السابق ، فحرفتهم التي تتطلب السعي جعلتهم أشبه ما يكونون بموسوعة جغرافية عن الأرض وشعوبها وأصقاعها .

ويأخذنا العجب من مقدرة بعض المكدين على قطع المسافات الشاسعة والانتقال في أقطارِ الأرض دون كلل أو ملل. وكان المكدي خلال سفراته تلك يعاين ويشاهد ، يتأمل ويستخلص ، وقد دفعت ظروف السفر كثيراً من المتجولين إلى الاستجداء حتى لم يكونوا من المكدين ، فارتبط بالذهن نوع من التلازم بين السياحة والكدية ولولا ذاك لما وجدنا المقّدسي يفتخر قائلاً : "لم يبق شيء مما يلحق بالمسافرين إلاّ ، وقد أخذت منه نصيباً غير الكدية ، وركوب الكبيرة[١٤٠]" .

ونتساءل الآن : أين الأدب الجغرافي للمكدين ؟ ونجيب فنقول : إنَّ الهدف الأساسي من تطواف المكدي ارتبط بالاستجداء لا بمعرفة الخصائص الجغرافية كما لدى المقدسي وابن فضلان ، وابن بطوطة ، وغيرهم : وما المعلومات المكوّنة لدى المكدي إلاّ نتيجة المشاهدات العابرة التي تثير انتباهه . وينتج من ذلك أنَّ المكدي في الأغلب لا يدونّ مشاهداته بل يكتفي بسردها

متخذاً منها مادرة قصصية مسليّة إذا احتاج إليها . ولكنّا نستثني من هذا الحكم أبا دلف الخزرجي الذي طاف في رحلة طويلة إلى الصين ، فدّون مشاهداته وانطباعاته وتجاربه في رسالتين جغرافيتين سنأتي عليهما فيكون بذلك قد ساهم في إغناء الأدب الجغرافي ، وهو ما دفعنا تحديداً للحديث عن الأدب الجغرافي لدى المكدين . ولو رجعنا للتنقيب في أخبار المكدين الآخرين عن نصوص جغرافية لأثار انتباهنا أحد مكدي الجاحظ في سعة اطلاّعه ، ومعرفته بخصائص البلدان والمدن ، فمن قوله لمكدٍ آخر : "أوَمَا علمت أنَّ الكدية صناعة شريفة ، وهي محبّبة لذيذة ، صاحبها في نعيم لا ينفد فهو على بريد الدنيا ، ومساحة الأرض وخليفة ذي القرنين ، الذي بلغ المشرق والمغرب . حيث ما حلَّ لا يخاف البؤس يسير حيث شاء ، يأخذ أطايب كل بلد ، فهو أيام النرسيان والهيرون بالكوفة ، ووقت الشبوط وقصب السكر بالبصرة ، ووقت البَرْني والأزاذ ، والرازقي ، والرمّان المرمر ببغداد وأيام التين ، والجوز الرطب بحلوان ، ووقت اللوز الرطب ، والسختيان ، والطبرزد بالجبل . . . (١٤١)" .

وفي المحاورة التي جرت بين أبي دلف الخزرجي وأبي علي الهائم (١٤٢) ، وقفنا عند علمين بارزين في معرفتهما الجغرافية ، ولكنَّ الخزرجي كان السابق الذي لا يشق له غبار ، وقد امتاز من أقرانه من المكدين بنزعة استطلاعية واضحة كانت وراء تدوينه لرسالتيه الجغرافيتين عن أحوال المشرق .

ورغم ذلك فقد حُرِمَ أبو دلف من الشهرة الجغرافية في أدبنا العربي ، وأين هو مما نعرفه أو عرفناه عن ابن بطوطة ، أو ابن فضلان ، والمقدسي ، وابن حوقل ؟ ولعل مردّ ذلك ـ برأينا ـ يعود للأسباب التالية :

١ ـ أنَّ كتب الأدب العربي القديم التي ترجمت لأبي دلف لم تشر إلى رسالتيه الجغرافيتين ، واكتفت برواية نبذة صغيرة عن حياته وتجواله ، وبعض قصائده ، ويستثنى من تلك المؤلفات "معجم البلدان" لياقوت الحموي الذي أورد قسماً كبيراً من رسالة أبي دلف في مادة "صين" وهنالك إشارات عابرة عن الخزرجي في "عجائب المخلوقات" و"آثار البلاد" و"الفهرست" ولكنّ هذه

الكتب كانت في أحايين كثيرة تغفل اسمه ، وتكتفي بنقل المعلومات من رسالتيه .

٢ ـ ساهم اختفاء رسالتي أبي دلف بالجهل به مدّة طويلة ، حتّى تمّ اكتشافهما عام ١٩٢٣ م في مكتبة مشهد بإيران ، ونشرت المعلومات عنهما حوالي عام ١٩٢٤ فكان ذلك موضع تقدير حقيقي لإظهارهما جانباً أدبياً جديداً عند الخزرجي .

٣ ـ ولا يمكن تجاهل مضمون ومحتوى رسالتيه فقد يكون هذا المضمون من العوامل التي أثّرت في شهرته ، إذ أنّ الرسالتين تغطيّان أرضاً أعجميّة مشرقية دون أن توردا معلومات عن الوطن العربي ، ولكنّ هذا لا يسوغ أن يهتم الباحثون الأجانب من روس وانكليز ، وألمان برسالتي أبي دلف ، ونسكت نحن عنهما كل هذا السكوت .

لقد كانت الرسالة الأولى تُمثّل رحلة أبي دلف مع رُسل ملك الصين الذين قدموا ناقلين رغبة ملكهم في أن يُزوجَ نصر بن أحمد الساماني بعض بناته من أبناء الصين وعندما رفض ذلك ، عرضوا عليه تزويج بعض ولده من بنات ملكهم فوافق ، وقد رافقهم أبو دلف في عودتهم .

أما الرسالة الثانية فهي تكملة للأولى ، وتُمثّل خط العودة ، وتبدأ أحداثها من مدينة "الشيز" ومواد الرسالتين متشابهة متقاربة ، لكنّ المتمعّن فيهما يجد فروقاً في اهتمام أبي دلف ، فهو في الرسالة الأولى يُعنى بتدوين المعلومات الجغرافية والبشرية والعادات الاجتماعية ، والنظم السياسية للأقاليم التي مرّ بها ، فقال في مقدمتها : وبدأت بعدَ حمد الله والثناء على أنبيائه بذكر المسالك المشرقية ، واختلاف السياسة فيها ، وتباين ملكها ، وافتراق أحوالها ، وبيوت عبادتها ، وكبرياء ملوكها ، وحكوم قوّامها ، ومراتب أولي الأمر والنهي لديها ، لأن معرفة ذلك زيادة في البصيرة ، وواجبة في السيرة[١٤٣]" .

أما الرسالة الثانية فهي تكشف عن ميل آخر لدى الخزرجي له ارتباط بمهنته في الكدية ، فقد انصبّ اهتمامه في معرفة الخصائص الكيميائية والطبية

للنباتات والصخور والمعادن والمياه في الأقاليم التي زارها ، فقال في مقدمة رسالته الثانية : "أبدأ بذكر المعادن الطبيعية ، والعجائب المعدنية ، إذ هي أعمّ نفعاً ، فأتحرى في ذلك الإيجاز والله وليّ التوفيق وهو حسبي ونعم الوكيل . . . ولمّا شارفت الصنعة الشريفة ، والتجارة المربحة من التصعيدات ، والتقطيرات ، والحلول ، والتكليسات ، خامر قلبي شكّ في الحخجارة ، واشتبهت عليّ العقاقير ، فأوجبت الرأي اتباع الركازات ، والمنابع ، فوصلت بالخبر والصنعة إلى الشيز[١٤٤]" .

والمقدمة ـ وإن كانت تشكّل مدخلاً لمعرفة محتوى الرسالة ـ فهي لا تغني عن عرض ذلك المحتوى سواء في الرسالة الأولى أو الرسالة الثانية ، ونبدأ تحليلنا لمادّتي الرسالتين بالوقوف عند القضايا الاجتماعية التي دوّنها أبو دلف عن الشعوب التي زارها . وفي مقدمتها يأتي الحديث عن مكانة المرأة ، ونتبين من خلالها أنها كانت تعيش وضعاً مزرياً في بلاد المشرق ، فلا كرامة لها ، ولا احترام . ويسوق أمثلة على ذلك منها : "أنّ الرجل في قبيلة البنجاك . . . يفترش . . . المرأة على ظهر الطريق[١٤٥]" ويتحدّث عن عادة ممقوتة وهي الزواج بالمحرّمات ، فأفراد قبيلة الجكل "صباح الوجوه ، يتزوّج الرجل منهم بابنته ، وأخته ، وسائر محارمه ، وليسوا مجوساً ، ولكن هذا مذهبهم في النكاح[١٤٦]" . كما يعرض أبو دلف ما رآه عن الحرية التي أصابتها نساء الخرلخ متعجباً فيقول : "والجمال والفساد في نسائهم ظاهر ، وهم قليلو الغيرة ، فتجيء ابنة الرئيس فمن دونه ، أو امرأته ، أو أخته إلى القوافل إذا وافت البلد ، فتعرض للوجوه ، فإن أعجبها إنسان أخذته إلى منزلها وأنزلته عندها ، وأحسنت إليه ، وتصرّف زوجها وأخاها ، وولدها ، في حوائجه ، ولم يقربها زوجها ما دام من تريده عندها إلاّ لحاجة يقضيها ، ثم تنصرف هي ومن تختاره في أكل وشرب ، وغير ذلك بعين زوجها[١٤٧]" .

وأغلب الظن أن أبا دلف في مشاهداته السابقة ، واهتمامه بوصف مكانة المرأة في المجتمعات التي زارها كان يستحضر في ذاكرته واقع المراة في المجتمع

العباسي ، مما يفسح مجالاً رحباً لإجراء مقارنات عن واقع المرأة في زمن أبي دلف ، ونصيبها من الحرية والتقدير . وقد سجل ملاحظات تدل على امتهان كرامتها وانسانيتها عندما كان الرجل لدى بعض المجتمعات التي زارها يقامره "غيره بزوجته وابنه وابنته[١٤٧]" .

وفي مواقف نادرة ، وجد أبو دلف بعض المجتمعات أو القبائل تعاقب على الزّنا بالقتل ، كما لاحظ شيئاً طريفاً وهو أنَّ الغريب الذي يتزوّج من بنات الصين لا يستطيع اصطحاب زوجته إلى موطنه ، فإن شاء السفر قالوا له : "دع الأرض وخذ البذر[١٤٩]" .

وقد تطرّق أبو دلف إلى موضوع آخر أثار انتباهه ، وهو الناحية الدينية لدى الشعوب التي مرّ بها ، فكان حديثه بعيداً عن التأثّر بمذهبه الديني ، متخذاً صفة الحياد في نقل المعلومات عن مذاهب قبائل الترك والهند والصين ، وأماكن عبادتها من بددة ، وبيوت نيران ، وكنائس ، ومن مشاهداته ما جاء في كتاب "الفهرست" عن أحد بيوت العبادة في الهند فيقول : "إنَّ للهند بيتاً بقمار ، حيطانه من الذهب ، وسقوفه من أعواد العود الهندي الذي طول كل عود خمسين ذراعاً وأكثر ، قد رصعّت بددته ومحاريبه ، ومتّوجات عبادته بالدرّ الفاخر واليواقيت العظام[١٥٠]" .

وقد لاحظ أبو دلف أنَّ عبادة الأشخاص والحيوانات ، وقوى الطبيعة كانت متفشية عند بعض القبائل ، فالكيماك ، يعبدون من تجاوز عمره منهم ثمانين سنة ، إلاّ أن يكون به عاهة ، أو عيب ظاهر[١٥١]" وأفراد قبيلة الجكل "يعبدون سهيلاً ، وزحل والجوزاء ، وبنات نعش ، والجدي ، ويسمّون الشعرى اليمانية ربَّ الأرباب[١٥٢]" .

وإذا تركنا المواضيع الأجتماعية ، وتجاوزنا ما يدرج تحتها من جزيئات ، فإن الجانب الذي انصبَّ فيه اهتمام أبي دلف تجلّى بالمظهر العلمي حيث يتتبع ، ويدوّن انطباعاته عن خصلئص المعادن ، والحجارة ، والنباتات ، وبّما كانت عناية أبي دلف ناتجةعن امتهانه الكدية ، وما تقتضيه من مواقف يكون

فيها المكدي طبيباً أو كيميائياً ولا تغيب عن بالنا في هذا المجال شخصيّة خالويه المكدي الذي أشار إلى معارفه في الكيمياء والسحر والطّب ، وأبو دلف كان يدّعي أيضاً معرفة الطّب ونوّه بممارسته صناعة الكيمياء .

ففي ذكر المعادن ، نجده يتحدّث عن الذهب ، والفضّة والزئبق ، والرصاص والأسراب والزّاج والكبريت . . . الخ .

أما عنايته بتدوين خصائص الحجارة والنباتات ، فلا تقّل عن عنايته بالمعادن فقد ذكر أن أفراد قبيلة الخرلخ يعمدون إلى شجر "له مقام الإهليلج ، إذا طلي عصارته على الأورام الحارّة أبرأها لوقته[١٥٣]" ويزعم أنَّ مدينة الرّان احتوت "حشيشة تضحك من تكون معه ، حتى يخرج به الضحك إلى الرعونة ، وإن سقطت منه ، أو شيء منها اعتراه حزن لذلك فبكى[١٥٤]" وعند قبيلة الكيماك "حجارة هي مغناطيس المطر يستمطرون بها متى شاؤوا[١٥٥]" .

وقد عكست رحلات أبي دلف اهتماماته الطبية التي سخر منها السّلامي ، وهجاه عليها ، وهو رغم ذلك يصف لنا بعض حالات العلاج والدواء ، ففي احدى المدن التي زارها تقع دويبة من السحاب "تنفع من داء الثعلب باللطوخ[١٥٦]" ويتحدث عمّا شاهده في مدينة الطرم فيقول : "ووجدت بها عيناً تتبع ماء يستحجر إذا ضربه الهواء تنفع من أديم الأرحام سيّالاً ، ومن دبر الحمير جامداً[١٥٧]" وفي واد الكرد مما يلي سلماس "حمّة ريفة ، جليلة نفيسة الخطر ، كثيرة المنفعة . . . ومن شرف هذه الحمّة أنَّ مع مجراها ماء عذب زلال بارد ، فإذا شرب منه إنسان فقد أمن الخوانيق ، ووسّع عروق الطحال الرقاق ، وأسهل السوداء من غير مشقّة[١٥٨]" .

وما أورده أبو دلف من معلومات طبية يمكن أن يصنّف في دائرة الطب الشعبي وهو مبني على التجارب والمشاهدات والخبرة دون اكتشاف السبب العلمي . وهنالك سؤال يفرض ذاته علينا ، وهو : إلى أيِّ حدّ كان أبو دلف علمياً ، ودقيقاً فيما أورده من معلومات ؟ وقبل أن نجيب عن ذلك نقول : لقد كانت الحقيقة تجاور الخيال في رحلات جغرافيينا ، لكنّهم يتباينون فيما بينهم ،

وأبو دلف واحد منهم ، وإن امتاز بالصانة والموضوعية في وصفه لما شاهد ، فإنّه أحيانا ؟ لا يتوانى عن نقل ما سمع به ، أو نقل ما قيل له منأخبار يرفضها العقل فتبدو لنا خياليّة أسطورية .

ومن مظاهر نزعته العلمية أنّه غالباً ما كان يختبر الأشياء بنفسه كقوله في زئبق مدينة الشيز هو : «أجلُّ من الخراساني ، وأثقل وأ ،قى ، وقد اختبرناه فتقرر من الثلثين واحد في كيان الفضة المعدنية ، ولم نجد من ذلك في المشرق(١٥٩)» .

وقد كان الناس يتناقلون أخباراً صنعتها أوهامهم عن جبل (دباوند) ، فيقولون : إنَّ الدخان المنبعث من قمتّه هو نفس المارد الذي حبسه أفريدون الملك ، وما النار التي تلوح من خلل الدخان سوى عينيه . ولكنَّ أبا دلف لم يستسلم لتلك الأراجيف بل تملّكته رغبة في إماطة اللثام عن حقيقة الأمر فكانت رغبته تلك مغامرة شاقّة وصفها فقال : "ولزمتُ المكان ، وصعدت في الجبل فرأيت عيناً كبيرة ، نقيّة وحولها كبريت مستحجر ، فإذا طلعت الشمس ، والتهبت فظهرت فيه نار ، وإلى جانبه مجرى يمرّ تحت الجبل تخترقه رياح مختلفة . فتحدث بينهما أصوات متضادّة على إيقاعات متناسبة ، فمرّة مثل صهيل الخيل ، ومرّة مثل نهيق الحمير ، ومرّة مثل كلام الناس ، ويظهر للمصغي إليها مثل الكلام الجهوري دون المفهوم ، وفوق المجهول ، يتخيّل للسامع أنّه كلام بدوّي ، ولغة أنسي ، وذلك الدخان الذي يزعمون أنّه نفسَه بخارُ تلك العين الكبريتية وهذه حال يحتمل على ظاهر هذه الصورة ما تدّعيه العامة(١٦٠)" .

ولكنَّ أبا دلف لم يتقيد بهذه الروح العلمية دائماً ، ففي رسالتيه نماذج أخرى هي أقرب ما تكون إلى الغيبيات والأساطير ، وقد علّق الباحث العراقي علي محسن في كتابه (أدب الرحلات عند العرب في المشرق) على النزعة الغيبية في رحلات جغرافيينا فقال : "وإذا ما وقفنا عند رحلة أبي دلف وجدناها تشتمل على كثير من الطقوس ، والعقائد السحرية(١٦١)" . وهو قول صحيح

لولا صفة التعميم التي أطلقها الباحث ، فأبو دلف أورد أحياناً بعض الوقائع كما سمع بها من الناس ، ولم يستطع أن يختبر صحة ما سمعه ، فأورده على السماع كقوله عن مدينة قرمسين : "وقد شاهدنا بها شيئاً عجيباً سنة أربعين وثلاثمائة ، وذلك أنَّ رجلاً من رؤسائها أراد بناء دار قدّرها لنفسه ، وحرمه ، وحاشيته ، وصوّرها المهندسون له ، فلمّا ابتدأ في حفر الأساس ظهر له بناء فاستقصاه ، فأفضى به إلى دار على الصورة التي صوّرت له ، لا يفارق حجرها ومجالسها ، وصحونها ، وقبابها ، وبيوتها شيئاً ، وزعموا أنَّ هذه الدار من عمل الذي صوّر شبديز[١٦٢]" .

فهذا الخبر غير معقول لأنّه من الجائز أن يجد الإنسان بيتاً مطموراً ، ولكن بالشروط والرغبات نفسها التي كانت في نفس ذلك الرجل فهذا محال ، ونحن لا نريد أن ننفي عن ابي دلف سمة التعامل بالأسطورة في أخباره ، فهنالك عدة نماذج جاءت في رحلته لا يمكن أن تُدفَع ، فهو يقول عن بعض مظاهر جبل دباوند : "وإذا نظر أهل هذه الناحية إلى النمل ، تدّخر الحب ، وتكثر من ذلك ، علموا أنّها سنة قحط وجدب . وإذا دامت عليهم الأمطار ، وتأذّوا بها ، وأرادوا قطعها صبّوا لبن المعز على النار فانقطعت . وقد امتحنت هذا من دعواهم دفعات فوجدتم فيه صادقين ومن رأى أحد رأس هذا الجبل في وقت من الأوقات منحسراً عنه الثلج إلاّ وقعت الفتنة وأهرقت الدماء من الجهة التي تراها منحسرة ، وهذه العلامة أيضاً صحيحة بإجماع أهل البلد[١٦٣]" .

فأبو دلف في المثال السابق لم يكتف بسرد الخبر ، بل وثّقه . ولكن تلك المواقف لا تعبّر عن قانون علمي ثابت ، وهي أقرب ما تكون إلى المصادفة العابرة . وكان الباحث علي محسن قد استعان بفكرة السحر التعاطفي التي طرحها J . Fraser لتفسير الظواهر السابقة فقال : "إنه يفترض إمكان تأثير الأشياء بعضها في بعض من بعيد عن طريق نوع من التعاطف الخفي ، فأهل

دباوند من بلاد فارس يربطون بواسطة قانون التشابه بين السنة الجدباء ، وادخار النمل الحبوب ، وهم من ناحية أخرى يمارسون طقوس السحر الاتصالي عندما يصبّون لبن المعز على النار ، وكأنَّ ذلك يمكن أن يؤثر على الأمطار فتكفّ عن الهطول ، والعلاقة الاتصالية قائمة على المعنى الرمزي للأنقطاع ، فكما تنقطع النار عن الاشتعال كذلك تنقطع المطار ، وهذا ـ أعني ـ قانون الاتصال يبدو ذا طبيعة إرهاصيّة في عقائد السحر(١٦٤)" .

وهذا التفسير ممتع ومشوّق ، ولكنّه لا يثبّت حقيقة علمية تجمع بين المظاهر السابقة . وإن كنّا قد أوردنا مثل هذا الخبر ، فلكي ندل على ما شاب رحلة أبي دلف من معلومات أسطورية ، ولكنها لاتستطيع أن تخفي شيوع الروح العلمية في أخباره .

مواقف المستشرقين من رسالتي الخزرجي :

رأينا أن يكون من قبيل الخاتمة عن الأدب الجغرافي بعامة ورحلات أبي دلف خاصة أن نوجز آراء المستشرقين ومواقفهم فيما أورده أبو دلف ، فهم أول من درسها وحلّلها في عصرنا هذا . وتعود عنايتهم بها فيما نرى إلى غزارة المادة العلمية ، التي أوردتها ، وإلى ما اتسمت به من دقّة لايمكن للمرء تجاهلها .

فقد سلطّ أبو دلف الضوء على شعوب المناطق الشرقية ، فتحدث عن الحياة هناك وطرق المعيشة والعادات وثروات البلاد وخيراتها ، كل ذلك جاء به لغة رصينة بعيدة عن السجع والجناس وأساليب التحسين البديعي الأخرى .

ولما كنّا لا نستطيع أن نلّم بكل ما طرحه المستشرقون ، وما قالوه في رحلات أبي دلف ، فإننا سنؤثر الإيجاز قدر المستطاع . وقد ظهر أنَّ أقدم علاقة ربطت المستشرقين بأبي دلف تعود إلى ويستفيلد الذي ترجم الجزء الثاني من كتاب القزويني ، ومن ثم في طبعه لمعجم ياقوت الحموي(١٦٥) ، وبعد

اكتشاف مخطوطة مشهد التي ضمّت رحلة أبي دلف ، انصرف في وقت واحد إلى دراسة الرسالة كل من فستنفيلد ، وشولزر وقام الأخير بطبعها ، وترجمتها إلى الألمانية فاعتبر ذلك مجهوداً محموداً بالنسبة لذلك العصر[١٦٦]" .

وقد ساهم المستشرق فرين مساهمة فعالة في الطبع والترجمة ، كما بادر بارتولد إلى نشر بعض المعلومات عنها ، وكتب كراتشكوفسكي عدّة مقالات عن أبي دلف ورسائله مشيراً إى أنَّ أوَّل بحث جدّي عن أي دلف يعود إلى العلامة الروسي غريغوريف[١٦٧] . كذلك قام المستعرب الألماني روصوير بدراسة رحلة أبي دلف . وحذا حذوه المستشرق الإنكليزي مينورسكي فكتب عن أبي دلف في أكثر من مكان .

أمّا على صعيد النقل والتحليل ، فإنَّ أغلب المستشرقين وقفوا موقف الحذر والشك من رسالتي أبي دلف ، وقد تطرّف بعضهم مغالياً في آرائه فنفى صحّة تلك الرسائل وما جاء فيها ، ومن هؤلاء كان مينورسكي ، وماركار ، وفستنفيلد ، وكان كراتشكوفسكي أيضاً يرى أن النتائج التي توصّل غريغوريف "لا تبعث على الاطمئنان ، فهو يجد عند أبي دلف خلطاً لا مثيل له في العرض ، واعتقد أنَّ القصة لا تقوم على أساس من الواقع ، بل هي جمع لشتات ما قرأه ، وسمعه عن آخرين[١٦٨]" ولقد شاطره في ذلك مينورسكي فكان "يرى في الرحلة سلسلة من الوقائع التي لايربط بينها شيء بعضها حقيقي ، وبعضها من نسج الخيال [١٦٩]" .

وإلى جانب هذه الآراء المتطرفة تبرز آراء كراتشكوفسكي المعتدلة إذ أوضح فيما بعد : "أنّه لا أساس للقول بأنَّ الرحلة من نسج الخيال [١٧٠]" وقد بيّن أنَّ جزءاً كبيراً من عدم ثقة المستشرقين بأبي دلف يمكن أن تعزى إلى ما أشير إليه من قبل من تناقض معلوماته ، بالإضافة إلى ما أشير إليه من قبل من تناقض معلوماته . بالإضافة إلى نقد بعض العلماء العرب المحترمين مثل ابن النديم وياقوت[١٧١]" . ونضيف أنَّ هذه المواقف لا علاقة لها بالمادّة العلمية التي

ـ أوردها ، وقد عزّز اكتشاف مخطوطة مشهد الثقة بأبي دلف ، ولكن المشكلة التي ظل يعاني منها تكمن في تفرّده بإيراد كثير من المعلومات التي لم يُسبق إليها ، فأصبحت مثار شك ، ورغم ذلك فإنَّ ترجمة رسائل أبي دلف ، وكتابة الأبحاث عنه في أكثر اللغات العالمية ما هي إلاّ دليل على مكانته ، وأهمية رسالتيه . وكلُّ ذلك يقابله إهمال شديد ودراسات سطحية في المؤلفات العربية لا تغني ولا تفيد .

وبدراستنا لنثر المكدين نكون قد استوفينا الكلام عن أدبهم ، وإن جاء حديثنا منصباً في أغراضه ـ شعراً ونثراً ـ إلاّ أنَّه كان يمس سماته وخصائصه في بعض المواطن مسّاً خفيفاً والواقع أن هذا الأدب لم يكن متميزاً عن سواه بمضونه ومحتواه فحسب ، وإنّما بسماته الخاصة التي حددت طابعه العام . وهذا ما جعلنا نفرد لها الفصل الآتي .

هوامش الفصل الثالث

(١) معرض الأدب ص ١١٣ .
(٢) ينظر البيان والتبيين ١ / ٢٨٧ .
(٣) ينظر المصدر نفسه ٤ / ٨٣ .
(٤) البيان والتبيين ١ / ١١٥ .
(٥) المصدر نفسه ١ / ١١٦ .
(٦) المصدر نفسه ١ / ١١٦ .
(٧) المصدر نفسه ١ / ١١٨ .
(٨) المصدر نفسه ١ / ١١٨ .
(٩) المصدر نفسه ١ / ١٢٧ - ١٣١ . وتنظر ص ١٢١ و١٢٢ منه .
(١٠) البيان والتبيين ١ / ١٤٥ .
(١١) الأمالي ١ / ١١٣ - ١١٤ . وقد شرح القالي الألفاظ الغريبة في الخطبة السابقة ، فالملطاط : هو شير النهر أو الوادي ، والمواصي : أي المتصل وأسياف تهامة : أطرافها ، ومحش : محرقة للنبات ، واجتبت : بمعنى قطعت وهشمت : أي كسرت ، وجمشت : احتلقت الشيء ، وأعجمت : أهزلت ، وهمّت : أي اذبلت ، واجتنّت العظم : عوجته ، والمور : الذي يذهب ويجيء من الغبار ، وأوزاع : فرق ، والنبط : الماء الذي يستخرجحح من البئر ، والقعاع : الماء المر والصهل : أي النزر القليل ، والجزاع : أشد المياه مرارة ، وجعجاع : لاأمان فيه ، والهاوي : هو الجراد ، والوصيدة : كل نسيجة ،والهبيد : هو حب الحنظل ، والبخصات : ج بخص وهي لحم باطن القدم ، ووقعة : من قولهم : وقع الرجل إذا اشتكى لحم باطن قدمه ، وزلعة : المتشققة ، وقفعة : يابسة ومدّرهم : أي ضعيف .
(١٢) الكامل ١/ ٢٠٦ .
(١٣) الحضارة الاسلامية لمتز ٢ / ١٤٦ .
(١٤) الأعراف ١٧٦ .
(١٥) يوسف / ٣ .
(١٦) و (١٧) خطط المقريزي ٢ / ٢٥٢ .
* "تميم بن أوس بن خارجة الداري صحابيّ نسبته إلى الدار بن هانئ من لخم أسلم سنة /

٩ / وأقطعه النبي (ص) قرية حبرون ، وكان يسكن المدينة ثم انتقل إلى الشام بعد مقتل عثمان فنزل بيت المقدس وهو أول من أسرج السراج بالمسجد مات في فلسطين سنة / ٤٠/ " الأعلام ٢ / ٧١ .

(١٨) خطط المقريزي ٢ / ٢٥٢ .

(١٩) المصدر نفسه ٢ / ٢٥٢ .

(٢٠) المصدر نفسه ٢ / ٢٥٣ .

(٢١) المصدر نفسه ٢ / ٢٥٣ .

(٢٢) المصدر نفسه ٢ / ٢٥٢ - ٢٥٣ .

(٢٣) خطط المقريزي ٢ / ٢٥٢ .

(٢٤) البيان والتبيين ١ / ٣٦٥ - ٣٦٩ .

(٢٥) المصدر نفسه ١ / ٣٦٩ .

(٢٦) المصدر نفسه ١ / ٣٦٩ .

(٢٧) البخلاء ص ١٢٧ . ونجد خالويه يقول في وصيته السابقة التي أوردها ياقوت الحموي في معجمه ١١ / ٤٣ " إن هذا المال لم أجمعه إلاّ من القصص والتكدية ...

(٢٨) ينظر الحضارة الاسلامية لمتز ٢ / ١٥٠ .

(٢٩) يتيمة الدهر ٣ / ٣٦٢ - ٣٦٦ . وقد جاء شرح كلمتي "قصّ ، وروى الأسانيد" عن الأنبياء والحكايات القصار ، ويقال لها الشبريات" ومن يروي الأسانيد : "هؤلاء قوم يروون الأحاديث على قوارع الطرق" .

(٣٠) تلبيس إبليس ص ١٢٤ .

(٣١) مروج الذهب ٤ / ١٦٣ .

* لم نعرف اسمه ، وقد عاش في بغداد زمن المعتضد ، أخباره وحيله قليلة ، ينظر مروج الذهب ٤ / ١٦٣ - ١٦٦ .

(٣٢) الحيوان ٣ / ٢٥ .

(٣٣) المصدر نفسه ٣ / ٢٤ . وخمّر أنفه : غطّاه ، والطفشيل : نوع من المرق ، وقيل هو طعام من حبوب مختلفة كالعدس والجلبان ، والبواري : هي الحصر المنسوجة .

(٣٤) ينظر ما كتبه الجاحظ عن القاص سكر الشطرنجي في الحيوان ٤ / ١٤٩ وعن القاص قاسم التمار في البيان والتبيين ٤ / ١٢ وما يليها .

(٣٥) الحيوان ٣ / ٣٢٦ وهنالك أمثلة أخرى عن حماقاته في ص ٣٢٥ و٣٢٧ من المصدر نفسعه .

(٣٧) تاريخ الملوك والأمم ١١ / ٣٤٠ .

(٣٨) مقالة جولدزيهر في الحضارة الاسلامية لمتز ٢ / ١٤٩ .

(٣٩) تحذير الخواص من أكاذيب القصاص ص ٥١ - ٥٢ .

(٤٠) المصدر نفسه ص ٥١ ـ ٥٢ .
(٤١) تحذير الخواص ص ٤٩ .
(٤٢) المصدر نفسه ص ٤٩ و ٥٠ .
(٤٣) المصدر نفسه ص ٥٤ .
(٤٤) وهي برأيه :
آ ـ أنَّ القوم كانوا على الأقتداء والاتباع ، فكانوا إذا رأوا ما لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنكروه .
ب ـ أنَّ القصص لأخبار المتقدمين يندر صحته خصوصاً ما ينقل عن بني إسرائيل . . . ج ـ أنَّ التشاغل بذلك يشغل عن المهم من قراءة القرآن ، ورواية الحديث والتفقّه في الدين .
د ـ أنَّ في القرآن من القصص ، وفي السنة من العظة ما يكفي عنغيره ، مما لا يتيقّن صحتّه .
هـ ـ أنَّ قوماً قصّوا ، فأدخلوا في قصصهم ما يفسد قلوب العوام .
و ـ أنَّ عموم القّصاص لا يتحرّون الصواب ، ولا يحترزون من الخطأ لقّلة علمهم وتقواهم .
(٤٥) تحذير الخواص من أكاذيب القصّاص ص ٧٦ ـ ٧٨ .
(٤٦) الحضارة الإسلامية ٢ / ١١٧ .
(٤٧) ينظر العقد الفريد ٣ / ١٥٢ .
(٤٨) البيان والتبيين ١ / ٣٠٩ ، واللآلئ المصنوعة ١ / ١٨٨ ونجد فيها السيوطي يشك في الخطبة المذكورة من جهة الرواة .
(٤٩) النحل : الآية ١٢٤ .
(٥٠) العقد الفريد ٣ / ١٤٢ .
(٥١) المصدر نفسه ٣ / ١٤١ ، واقدعوا : أي امنعوا ، وطلعة : كثيرة الميل إلى هواها ، والدُّثور : سرعة النسيان .
(٥٢) المصدر نفسه ٣ / ١٤١ .
(٥٣) الحضارة الاسلامية ٢ / ١٢١ .
(٥٤) العقد الفريد ٣ / ١٥٠ .
(٥٥) الكامل للمبّرد ١ / ٥٩ .
(٥٦) العقد الفريد ٣ / ١٥٩ ـ ١٦٧ .
(٥٧) المصدر نفسه ٣ / ١٦٤ ـ ١٦٥ .
(٥٨) الحضارة الإسلامية ٢ / ١٢٠ .
(٥٩) المرجع نفسه ٢ / ١١٧ .
(٦٠) تلبيس إبليس ص ١٢٤ .

(٦١) المختار في كشف الأسرار ص ٣٣ ـ ٣٤ .
(٦٢) المصدر نفسه ص ١٤٨ ـ ١٤٩ .
(٦٣) من تلك الدراسات : فن القصة والمقامة للدكتور جميل سلطان ، والمقامة المذكورة للدكتور شوقي ضيف ، وفن المقامات بين المشرق والمغرب للدكتور يوسف نور عوض .
(٦٤) النثر الفنّي ١ / ١٩٨ .
(٦٥) زهر الآداب ١ / ٣٠٧ .
(٦٦) النثر الفني ١ / ١٩٩ ـ ٢٠٠ .
(٦٧) فن المقامات بين المشرق والمغرب ص ٦٠ وما يليها .
(٦٨) وفيات الأعيان ١ / ٦١ .
(٦٩) فن المقامات بين المشرق والمغرب ص ٧٥ .
(٧٠) بديع الزمان رائد القصة العربية ص ٢٢٥ ، وفن المقامات ص ٧٩ .
(*) هو : "محمد بن أحمد المطهر الأزدي ، أخباره قليلة . نسب إليه كتاب طراز الذهب على وشاح الأدب" تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ٣ / ١٤٨ .
(٧١) ترجمته في يتيمة الدهر ٤ / ٢٥٦ ، ومعجم الأدباء ٢ / ١٦١ ، ووفيات الأعيان ١ / ٣٩ ، وتاريخ الأدب لبروكلمان ٢ / ١١٢ .
(٧٢) رسائل بديع الزمان ص ١٠٢ .
(٧٣) المقامة لشوقي ضيف ص ٢٤ .
(٧٤) المقامة الأزربيجانية ص ٥٤ . ومبدئ الأشياء : الذي خلقها أول مرّة ، والمصباح : هو الشمس ، الألاء : مفردها إلى ، وهي النعم أو العطايا ، وفرطته : أنشأته .
(٧٥) المقامة العراقية ص ١٨٧ .
(٧٦) المقامة العلمية ص ٣١٢ ـ ٣١٥ . والمرام : المطلب والمنال ، والأزلام : أقداح كان العرب يقسمون بها عند الأصنام في الجاهلي ، والمدر : قطع الطين اليابس .
(٧٧) معجم الأدباء ١٥ / ٥ .
(٧٨) المقامة الكوفية ص ٣٢ ـ ٣٣ . وفلّ : مهزوم ، والنضو : البعير المهزول ، والطليح : هو الواني المتعب ، والمهامه : ج مهمة وهي الصحراء ، وفيح : متّسعة .
(٧٩) المقامة البخاررية ص ٩٥ ـ ٩٦ ، والصوان : وعاء الثياب ، والقر : شدّة البرد ، والقشرة : الجلد ، والرعد : القشعريرة ، طفّله الله : جعل له أطفالاً ، السكباج : لحم يطبخ بالخل ، والهملاج : الدابّة السريعة ، والديباج : الحري ، غياهب : ظلمات مفردها غيهب ، وشبا : ج شباة وهي رأس الرمح .
(٨٠) المختار في كشف الأسرار : الفصل الثاني عشر والثالث عشر .
(٨١) يتيمة الدهر ٣ / ٣٦٩ .

(٨٢) المقامة الدينارية ص ٣٧٥ ـ ٣٨٥ .
(٨٣) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ٥ / ١٤٣ ، وفن المقامات بين المشرق والمغرب ص ١٤٧ .
(٨٤) مقامات الحنفي وابن ناقيا ص ١٢٣ . ونثل : "الركية ينثلها استخرج ترابها والكنانة استخرج نبلها" والجفير : "جعبة من جلود لا خشب فيها" لسان العرب : مادة نثل وجفر .
(٨٥) مقامات الحنفي وابن ناقيا ص ١٣١ ـ ١٣٦ . والكثكث والرغام : من أسماء التراب ، والثلمة : الطريق ، وثفروق التمرة : "الثفاريق العناقيد تخرط مما عليها فيبقى عليها التمرة والتمرتان ، والثلاث يخطئها المخلب فيلقي للمساكين" تهذيب اللغة ٩ / ٤٩٥ ، وغدّة السهم : مادة سامة توضع في رأسه ، وفسيط الظفر : "قال الليث : الفسيط غلاف ما بين القمح والنواة ، وهو الثفروق والواحدة فسيطة" وجاء عن ابن الأعرابي" الفسيط : ما يقلّم من الظفر إذا طال" التهذيب ١٢ / ٣٣٩ ، وحبة النعر : أول ما يثمر الأراك ، أي إذا صار ثمره بمقدار النعرة وهي الذبابة ، واللقم : الدروب ، والبروق : نوع من أنواع النبات ، ولماكاً : يقال ما ذاق لماكاً أي : ما ذاق شيئاً ، والشبرق : نبت غضّ وقيل هو جنس من الشوك ويقحمون : الأقماح هو أخذك الشيء في راحتك ثم تقتمحه في فيك . . . ، وقمحت السويق أقمحه قمحاً إذا سففته" التهذيب ٤ / ٨٠
(٨٦) المقامة البغدادية ص ١٢٠ ـ ١٢١ ، والمآل : هو ملجأ الراجي والسائل ، وثمال : الذي يعتمد عليه ، والسروات : ج سراة وهو الرجل السخي ، والسريّة : المرأة الكريمة ، والقلب : وسط الموكب ، ويمطون : أي يمنحون الناس الإبل لركوبهم واليد : النعمة . والأعضاد : الأعوان ، وازورّ : مال ، والفود : جانب الرأس .
(٨٧) المقامة الصنعانية ص ١١، والسادر : الذي لايبالي بأعماله . والغلواء : المبالغة والتطرّف ، والسادل : المرخي ثوبه ، والخيلاء : التكبّر والتيه ، والخزعبلات : ج خوعبلة وهي الباطل ، واستمرأ : استطاب الشيء ، والحمام : الموت ، والمقيل : هو نوم القيلولة وتوعيه : تضعه في وعائك ، وتوليه : أي تمنحه ، ويواقيت الصلات : يريد العطايا الثمينة .
(٨٨) المقامة نفسها ص ١٤ .
(٨٩) المقامة التفليسية ص ٢٦٢ ـ ٣٦٤ . والحرّية : بمعنى الكرم ، وتفوّق : رضع ، ولبثة : وقفة ، ونفثة : كلمة ، والعيان : الظاهر ، وآل : من الإيالة وهي السياسة ، وتمسحت : تمحق وتزيل ، وتنحت : تأخذ ، والوكر : المنزل ، ويتضاغون : يبكون ،ولقيت : أصابه مرض اللّقوة .
(٩٠) المقامة الدينارية ص ٢٧ .
(٩١) المقامة نفسها ص ٢٩ .

(٩٢) العقد الفريد ٣ / ٤٣٢ ، والهبع : هو الفصيل الذي يولد في أول الصيف والربع : ما ينتج في أول الربيع ، أما العافطة : فهي النعجة ، والنافطة : فهي العنز ، والثاغية : هي الشاة التي يثغو ، ويقال للناقة التي ترغة راغية .

(٩٣) المصدر نفسه ٣ / ٤٣٣ .

(٩٤) المقامة البصرية ص ٧٤ - ٧٧ . والبيض : الدراهم ، والصفر : الدنانير ، والسود : الليالي الصعبة ، والحمر : السنون المجدبة ، وأبو مالك : كنية الفقر وأبوو جابر : كنية الخبز ، وعفر : أي لايزور إلاّ مرة واحدة .

(٩٥) العقد الفريد ٣ / ٤٣٢ .

(٩٦) العقد الفريد ٣ / ٤٢٨ .

(٩٧) عيون الأخبار ٢ / ١٣٢ . والبخص : لحم باطن القدم ، وقيل : هو لحم يخالطه بياض من فساد فيه .

(٩٨) العقد الفريد ٣ / ٤٣٢ - ٤٣٣ ، وهاض : كسر ، والصفد : العطاء ، وأود : اعوّج .

(٩٩) المصدر نفسه ٣/ ٤٣٤ ، وكلح : كشرّ في عبوس ، والراغية : يريد الإبل .

(١٠٠) البصائر والذخائر ٤ / ٤٢ - ٤٣ .

(١٠١) العقد الفريد ٣ / ٤٣٢ .

(١٠٢) البيان والتبيين ٤ / ٧٧ ، وأمثلة أخرى في زهر الآداب ٤ / ١٨٨ .

(١٠٣) المقامة الجرجانية ص ٥٨ .

(١٠٤) المخلاة ص ١٢٠ .

(١٠٥) التمثيل والمحاضرة ص ١٩٩ ، والسُفتجة : "بالضم وهو أن يعطي مالا للآخر وللآخر مال في بلد المعطي ، فيستفيد أمن الطريق ، وفعله السفتجة ، والجمع سفاتج وهي معرّبة" تاج العروس : مادة سفتجة وهي من المستدرك .

(١٠٦) التمثيل والمحاضرة ص ٢٠٠ .

(١٠٧) المصدر نفسه ص ٢٠١ ، والهليلج : عقير من الأدوية ، وه معرّب .

(١٠٨) ينظر العصر العباسي الأول ص ٤٥٧ - ٤٦٤ .

(١٠٩) الأدب المقارن ص ٢٥٨ .

(١١٠) نشوار المحاضرة ٢ / ١٨٩ .

(١١١) يتيمة الدهر ٣ / ٣٦٦ .

(١١٢) المصدر نفسه ٣ / ٣٦٦ .

(١١٤) لطائف المعارف ص ٢٣٨ ، ودبابيج : ج دبج وهوالنقش والديباج معرّب وزلالي : ج زليّة وهي البساط .

(١١٥) ينظر كتاب الاسرائيليات وأثرها في كتب التفسير ص ٧٣ .

(١١٦) تحذير الخواص من أكاذيب القصّاص ، ص ٥١ - ٥٢ ، وهنالك أمثلة أخرى ،

ومواقف مشابهة في الكامل للمبرّد ١ / ٣٦٣ ، واللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة ٢ / ٤٧٣ .

(١١٧) من تلك المؤلفات : كتاب القصاص والمذكرين لابن الجوزي ، وكتاب تحذير الخواص من أكاذيب القصّاص .

(١١٨) تاويل مختلف الحديث ص ٢٧٩ .

(١١٩) قصص الأنبياء ص ٤ .

(١٢٠) تأويل مختلف الحديث ص ٢٨٠ .

(١٢١) اللآلئ المصنوعة ٢ / ٤٥٢ ، وتأويل مختلف الحدي ص ٢٨٠ .

(١٢٢) اللآلئ المصنوعة ٢ / ٤٥٣ .

(١٢٣) تفسير مقاتل ٢ / ٦٧٩ ، وينظر عن سدرة المنتهى ما جاء في اللآلئ المصنوعة ١ / ٧٨ حيث نجد الأسلوب نفسه في القصص .

(١٢٤) اللآلئ المصنوعة ١ / ٦٤ - ٦٥ .

(١٢٥) البيان والتبيين ٤ / ١٥ .

(١٢٦) الكامل للمبرد ١ / ٣٦٣ .

(١٢٧) تأويل مختلف الحديث ص ٢٨١ .

(١٢٨) تفسير الثعالبي ١ / ١٠٦ .

(١٢٩) تأويل مختلف الحديث ص ٢٨١ .

(١٣٠) تفسيرالآلوسي ١ / ٣٨٤ .

(١٣١) تأويل مختلف الحديث ٢٧٨ .

(١٣٢) المصدر نفسه ص ٢٧٨ .

(١٣٣) ينظر كتاب الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير ص ٢١٤ - ٣٦٧ .

(١٣٤) المصدر نفسه ص ٢٢١ .

(١٣٥) محاضرات الأدباء ١ / ٨١ .

(١٣٦) الحيوان ٦ / ٤٧٧ .

(١٣٧) محاضرات الأدباء ١ / ٨١ .

(١٣٨) المصدر نفسه ١ / ٨١ .

(١٣٩) ينظر في الكناية والتعريض ص ٤٣ ، والتمثيل والمحاضرة ص ٢٠٠ .

(١٤٠) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ص ٤٤ .

(١٤١) المحاسن والمساوئ ص ٥٨٠ - ٥٨١ ، الترسيان والهيرون والبرني : من أنواع التمور ؛ والطبرزد : نوع من أنواع الرطب .

(١٤٢) تنظر المحاورة في لطائف المعارف ص ٢٣٤ - ٢٣٩ .

(١٤٣) معجم البلدان ٣ / ٤٤١ .

(١٤٤) الرسالة الثانية ص ٣٠ - ٣١ .

(١٤٥) معجم البلدان ٣ / ٤٤١ .
(١٤٦) المصدر نفسه ٣ / ٤٤١ .
(١٤٧) المصدر نفسه ٣ / ٤٤٣ .
(١٤٨) المصدر نفسه ٣ / ٤٤٣ .
(١٤٩) الفهرست ص ٣٥١ .
(١٥٠) الفهرست ص ٣٤٧ .
(١٥١) معجم البلدان ٣ / ٤٤٢ .
(١٥٢) المصدر نفسه ٣ / ٤٤١ .
(١٥٣) المصدر نفسه ٣ / ٤٤٣ .
(١٥٤) الرسالة الثانية ص ٤١ ـ ٤٢ .
(١٥٥) معجم البلدان ٣ / ٤٤١ .
(١٥٦) الرسالة الثانية ص ٤٢ .
(١٥٧) الرسالة الثانية ص ٤٣ .
(١٥٨) المصدر نفسه ص ٥٢ .
(١٥٩) المصدر نفسه ص ٣٤ .
(١٦٠) الرسالة الثانية ص ٨٢ .
(١٦١) أدب الرحلات عند العرب ص ٣٤٥ .
(١٦٢) الرسالة الثانية ص ٦٥ .
(١٦٣) المصدر نفسه ص ٨٢ .
(١٦٤) أدب الرحلات عند العرب ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦ .
(١٦٥) الرسالة الثانية ص ١٥ .
(١٦٦) تاريخ الأدب الجغرافي ص ١٨٨ .
(١٦٧) المصدر نفسه ص ١٨٨ .
(١٦٨) و (١٦٩) المصدر نفسه ص ١٨٩ .
(١٧٠) تاريخ الأدب الجغرافي ص ١٨٩ .
(١٧١) الرسالة الثانية ص ٢٣ .

الفصل الرابع

سمات أدب المكدين

وقفنا في الفصول السابقة على أدب المكدين في شعره ونثره ، ولنا وقفة هنا لاستخلاص أهم صفاته وخصائصه التي تعدّ مكملة لما سبق ، وسنتبيّن أنَّ من تلك الصفات ما يشترك به الأدب عامة ، ولكنّ أدب المكدين امتاز بسمات معيّنة سنعرضها فيما يلي :

١ ــ النتف والقطعات :

من مصطلحات علم العروض أنَّ الشعر إذا كان «بيتاً واحداً سمّي يتيماً ، وإذا كان بيتين أو ثلاثة سمّي نتفة ، وإن كان أربعة أو خمسة أو ستة سمّي قطعة ، وإن كان سبعة أبيات فأكثر سمّي قصيدة[١] . وفي شعرنا العربي تمثل القصيدة النمط الشائع من بين التسميات السابقة ، ولكنَّ الأمر يختلف في شعر المكدين إذ كان في الأغلب من النتف والقطع .

وجذور هذه الظاهرة ترجع إلى الوراء فنجد في أشعار الصعاليك انتشار ظاهرة النتف والمقطوعات الصغيرة ، وتعليل ذلك أنَّ حياة هؤلاء لم تعرف الاستقرار فقد كانت حياة تشرد وانتقال وهذا ما جعل شعرهم لا يصل إلى

درجة القصيدة التي تتطلب بعض التريّث والوقت ، ويمكن أن نضيف إلى ما سبق : أنَّ النتف ذات موضوع محدد لا تخرج عنه ، وهي تعبّر عن ذات المكدي في فكرة سائحة ، أو مطلب سريع أو ملاحظة عابرة . وهو لا يكتب ليرضي غيره ، وإنما يقول ما يحسّ به ويشعر بأثرة ، وبذلك يختلف موقف الشاعر المكدي عن موقف الشاعر الذي كان يذكر في قصيدته عدّة أغرض شعرية ينتقل فيها من غرض إلى آخر بروابط نفسيّة أو فنية مما يزيد في عدد أبياتها وطولها وهذا التعليل ينطبق على حياة الصعلوك كثيراً رغم تباين الأهداف والغاية بينه وبين المكدي .

إن هذا الأمر يضع المكدين بين من ساهموا في تحرير القصيدة الواحدة من تنوع الأغراض ، وجعلوا الشعر قادراً على تسجيل المواقف الآنيّة بصدق وعفويّة ، وهو أقرب ما يكون إلى حياتهم اليومية التي تحتوي الكثير من المفاجآت .

٢ ــ القصائد الطويلة :

وإلى جانب النتف السابقة والقطع المتناثرة في أشعارهم نجد للمكدين قصائد طويلة ، ولكنَّها برأينا لا تشكل ظاهرة مناقضة لما سبق أن وجدناه ، لأنَّها قصائد قليلة ومعدودة ، وهي تختلف في مضمونها وشكلها ومادتها عن مقطّعاتهم السابقة فالقصائد الطويلة أشبه ما تكون بالوثائق التي تكشف عالمهم المنهار تحت ضربات القدر الماحقة .

ولدينا من هذه القصائد ثلاث : واحدة للأحنف العكبري ، أنشدها للصاحب ابن عبّاد ، وتعدُّ مفقودة في ضوء معلوماتنا عنها ، وقد تكون مخفيّة على رفوف إحدى المكتبات يطويها الغبار والظلام ، وما بقي منها لا يزيد على عشرة أبيات ، وتسعفنا أقوال الثعالبي في يتيمة الدهر لتخمين محتواها وأقسامها ، كما يمكن الاستعانة بقصيدة الخزرجي الرائية حول الموضوع ذاته ، لأنَّه عارض بها دالية الأحنف ، واعتماداً على هذا وذاك يمكن القول : إنَّ

قصيدة الأُحنف بدأت بمقدمة وجدانية ، ذات طابع إنسانيّ مؤثّر أثبت فيه الأحنف أنّه ما زال على عهد الوفاء ، وأنّه لم يسل صاحب ودّه وصديقه ، ولم يتبدّل حبّه وتقديره ، ولكن الحرمان جعله يتوارى مختفياً عن الأنظار فقال[٢] :

وقالوا : قد سَلَا عنك   وقد حال عن العهدِ
ولا واللّه ما أسلو   ولكن قلَّ ما عندي

ثم يدع المقدمة وينتقل الى صلب الموضوع الذي نظنّه كان حديثاً مفصلاً عن أصناف المكدين وحيلهم ، ومصطلحاتهم اللغوية ، ومما يؤسف له أننا لم نجد من ذلك شيئاً وفي خاتمة القصيدة نجد الأحنف يلهج مفتخراً بحياة بني ساسان فيقول[٣] :

على أنّي بحمد الل   ـهِ في بيت من المجد
بإخواني بني ساسا   نَ أهل الجدِّ والحدِّ

ولا نستطيع أن نحدّد عدد أبيات قصيدة العكبري ، وما نعتقده أنّها تزيد على مائتي بيت وذلك اعتماداً على فكرة المعارضة بينه وبين الخزرجي ، وعلى ما وصلنا من رائيّة أبي دلف .

أما القصيدة الثانية فهي لأبي دلف الخزرجي وقد عارض بها دالية الأحنف الآنفة الذكر ، وتسمّى بالقصيدة الساسانية . وكان هو الآخر قد أنشدها للصاحب بن عبّاد ، فأعجب بها ، وأجزل صلته عليها . وما هو موجود من القصيدة يصل إلى مائة وخمسة وتسعين بيتاً ، وهذا يمثل ما اختاره الثعالبي في يتيمته .

ورائيّة أبي دلف ذات شكل ملحمي ، وقد احتوت الأقسام التالية : مقدّمة وجدانيّة ذات طابع عذب ضمّت الأبيات من (١ ـ ٨) نورد منها قوله[٤] :

جفون دمعها يجري   لطول الصّد والهجر
وقلب ترك الوجدُ   به جمراً على جمر

لقد ذقتُ الهوى طعـــ ـــمين من حلو ومن مرّ
ومن كان من الأحرا ر يسلو سلوة الحرّ

ثم انتقل أبو دلف من المقدمة الى الفخر الذي مزجه بالاشفاق على المكدين في الأبيات من (٩ - ٢٣) ، وبعد ذلك دخل في الموضوع الأساسي وهو الحديث عن أصناف المكدين وحيلهم ، ومصطلحاتهم اللغوية ، ويعد القسم الأكبر في القصيدة إذ امتدّ من (٢٤ - ١٦٠) ثم عاد الشاعر مرّة أخرى إلى الفخر بالمكدين ، وبحياتهم وبتطوافهم في الأبيات من (١٦١ - ١٧٤) ومن ذلك قوله(٥) :

سقى اللهُ بني ساسا نَ غيثاً دائم القطرِ
ترى العريان منهم ظا هر السمرة والخطرِ
كنمرود بن كنعان قويّ الصدر والأزرِ

وقد ختم الشاعر قصيدته بخلاصة تجربته في الحياة والأقدار بنبرة حزينة آسية حنّ فيها الشاعر إلى أوطانه وأرضه دون أن يسمّيها وقد كانت خلاصة حياته تلك في الأبيات من (١٧٥ - ١٩٦) ونقتبس منها قوله(٦) :

ألا إني حلبتُ الدهـــ ـــر من شطر إلى شطر
وجبت الارض حتى صر ت في التطواف كالخضرِ
فإنْ لمتَّ على الغربة مثلي ، فاسمعن عذري
أمالي أسوةٌ في غر بتي بالسادة الطهرِ .

والذي نلاحظه أن الشاعر في قصيدته تلك حافظ على المقدمة الوجدانية في القصيدة العربية ، فبكى واشتاق ، ولكنّه لم يعيّن من كان وراء بكائه ، وسبب شوقه بل سكب تجربة فردية غامضة ومبهمة ، ولكنّها امتازت بالصدق والاحساس . أما فخره فلم يكن فردياً ، ولم يرتبط بالقبيلة كما لدى الشاعر القبلي ، وإنما كان فخره بتيار اجتماعي وفئة نبذها المجتمع ، ولم يكن تجديده مقتصراً على ذلك وإنّما تخطّاه إلى مضمون ومادّة الفخر إذ صار فخره ينصبّ

في حياة المكدين المتشردين متجاوزاً ما يمكن أن يقال عن الكرم أو الشجاعة وغيرهما من الصفات المعروفة . ومع هذا فأهمية القصيدة تكمن في أنها أدقّ وثيقة أدبية عن حياة المكدين ، وأصنافهم ولغاتهم ، وهي مزوّدة بشروح لاصطلاحاتهم اللفظيّة ، رغم وجود مفردات أخرى ظلّت غامضة في أثناء القصيدة ولم تشرح ، أمّا الناحية الفنية في القصيدة فيمكن القول : إنّها ذات نزعة تقريريّة ، لم يحلّق فيها الشاعر ، ولم يبدع فجاء وقع قصيدته عادياً ، وتستثنى من ذلك أبيات مقدمته وخاتمة قصيدته لأنّه سكب فيها مشاعره وأحاسيسه في الحياة والوجود .

والقصيدة الثالثة لمحمد بن عبد العزيز السوسي وهو شاعر نعته الثعالبي بأنّه من شياطين الانس والجن ، كما ذكر الثعالبي أيضاً أن قصيدته تزيد على أربعمائة بيت[٧] ، وهي من القصائد المفقودة الآن ، وقد بقيت منها شذرات في يتيمة الدهر والكناية والتعريض . وقصيدة السوسي تختلف عن قصيدتي العكبري والخزرجي ، فهو كما يبدو لم يتحدث عن فضائل المكدين بتقريرية مباشرة ، بل انطلق يصف تجربته الفردية في عالم التسوّل والكدية فقال[٨] :

سلكتُ في مسلك التصوّف تنـــ	ـــميساً ، فكم للذيول قصرّتُ
سوّيتُ سجادةً بيوم وأحـــ	ـــفيتُ سبالاً قد كنت طوّلتُ
وفي مقام الخليل قمت كما	قام ، لأنّي به تبركتُ
لم كتبت العطوف حتى بتد	بيري بين الرؤوس ألّفتُ
حتى إذا رمت عطف بعل على	عرس عكست المنى وطلّقتُ

وقد عارض الهيتي قصيدة السوسي هذه بأخرى يزيد عدد أبياتها على ثمانمائة وأربعين بيتاً ، وهي تمثل ذروة القصائد الطويلة التي اتصف بها شعر المكدين ، ولكنْ ما يؤسف له أننا لم نعثر لها على وجود ، سوى أبيات معدودة جاءت في الوافي بالوفيات[٩] .

٣ ــ الأوزان والصور :

استخدم المكدون أغلب البحور العروضية في أشعارهم ، ولكنَّهم فضلوا الأوزان ذات الإيقاع الخفيف والراقص على سواها ، ورجحوا الأوزان المجزوءة على التامة .

وقد شاع استخدام بحر الرجز عند المكدين الأعراب ، فكان جلَّ نظمهم به ، على حين نظم مكدون آخرون بمختلف الأوزان وأشهرها : الهزج ، البسيط ، الوافر ، الخفيف . . .الخ . وكانت القصائد الطويلة قد نظمت على وزن الهزج كما في دالية الأحنف ورائية الخزرجي أمّا تائية السوسي والهيتي فقد نظمتا على وزن المنسرح ، واستعمال بحر الهزج لم يكن شائعاً في العصر الجاهلي ، لكنَّ هذا البحر عمّ استعماله وانتشر في العصرين الأموي والعباسي ، وما تلاهما نظراً إلى ما فيه من عناصر إيقاعية ، وصوتيّة . ويرى المستشرق الألماني بوزورث أن هذا الوزن قد مكّن الخزرجي من إدخال مصطلحات المكدين ، وألفاظهم التي لا تنسجم وطبيعة الوزن العربي ولا تناسبه نظراً إلى كثرة الزحافات والعلل في وزن الهزج(١٠) . بوزورث قد تكون على صواب إلى حدّ ما ، ولكن فيما يرتبط بمقدرة الهزج على إدخال المفردات الأعجمية في الأوزان العربية نجد بعض التعميم الذي لا يمكن اعتماده مقياساً . وعلى سبيل المثال كانت القصيدة الساسانية لصفي الدين الحلّي منظومة على وزن البحر الطويل ، وقد احتوت ألفاظاً اصطلاحية تعد أكثر تعقيداً مما وجدناه عند الخزرجي من ألفاظ .

ومن سمات الأوزان في شعر المكدين أنَّ بعض قصائدهم ، كانت تشكو من الاضطراب والتشويش الوزني ، وكثرة استخدام العلل والجوازات ، ممّا يؤثر في النغم الصوتي للقصيدة . وقد يعود سبب هذا الاضطراب إلى أنَّ المكدين ينظمون الشعر بعفوية سريعة ، وربما لا يعيدون النظر فيما نظموه . من ذلك ما نجده في قول الخزرجي(١١) :

ويحك هذا الزمان زورٌ فلا يغُرنك الغرورُ
لا تلتزم حالة، ولكن دُز بالليالي كما تدورُ

فالأبيات السابقة من مخلّع البسيط، وكانت رائيته الساسانية لم تنج من الاضطرابات الوزنية، ومنها ما جاء في هذا البيت[١٢]

ومن ردهم غلّـ . . ـف من غالية الحجر

فهذا البيت لم يضبط بالشكل، ومهما يحاول المرء ضبط إيقاعه فإنه يجد فيه خللاً يكسر وزنه المصوغ على الهزج.

ذاك ما كان فيما يخص أوزان شعر المكدين أما صورهم الفنية فكانت قليلة الاستعمال والورود في شعرهم، وما وجدناه منها يمتاز بأنَّ عناصر الصورة الفنية تكون ذات طبيعة حسيّة منتزعة من البيئة الاجتماعية الرثّة للمكدين، أو من المشاهد الطبيعية التي اختزن المكدي صورتها في ذاكرته خلال تطوافه وتنقله، فأبو فرعون الساسي يشبّه حظه النكد ـ وهذا موضوع ذهني ـ برجل عجوز لا أسنان له، ابتلي بكل الآفات المرضية، فوق هذا وذاك فهو رب أسرة كثيرة العدد، وندعه يقول معبراً عن ذلك[١٣] :

رأيتُ في النوم بختي في زيّ شيخ أرّت
أعمى، أصمٌّ، ضئيلا أبا بنين وبنت

فالصورة السابقة تمتاز بسهولتها، وبوضوحها، وبإطارها الاجتماعي الذي يضم فئات المكدين والمعدمين، وكان السوسي قد عاد بذاكرته إلى الأرض المقفرة، فوجد فيها قرينة المشابهة مع منزله الخاوي فقال[١٤] :

سيّان بيتي لمن تأمله والمهمه الصَّحصحان والمرتُ

ومشاهد الطبيعة انعكست في شعر أبي دلف، وعندما أراد أنْ يشبّه نفس الإنسان التي تتنازعها قوّة الخير والشر، فإنّه استحضر صورة البحر في حال مدّه وجزره فقال[١٥] :

وما حال الفتى إلّا كحال المدّ والجزر

فبعضٌ منه للخير   وبعضٌ منه للشر

كما استعان بمشاهد الصحراء في صوره وتشبهاته ، فالمرء بين يدي الأقدار ، تقلّبه كيف ما شاءت ، وهو في حاله تلك أشبه ما يكون بكثبان الرمل التي تبددها الرياح حينا وتجمعها أحياناً فقال[١٦] :

فظلَّ البين يرمينا   نوى بطناً إلى ظهر

كما قد تفعل الريحُ   بكُثْب الرمل في البر

والذي تبيّن لنا أنَّ صور المكدين رغم قلّتها فإنها تمتاز بالسهولة ، وقرب المأخذ والابتعاد عن الغموض والتعقيد ، محتفظة بشفافية عذبة معبّرة عمّا يريده الشاعر .

أما المحسّنات البديعية التي كانت تفتك بالشعر في زمن المكدين فإنها قليلة الورود في شعرهم ، ولا عجب في ذلك لأنَّ المكدي كما أسلفنا لا ينظم لغيره ، بل ينظم معبراً عن ذاته ، وربما كان هذا سر إهماله للمحسنات البديعية ، وعدم اكتراثه في الجري خلفها ، وإذا ما وردت عنده فهي ترد عفو الخاطر .

٤ ـ لغة المصطلح :

ومن سمات أدب المكدين أنَّ جزءاً منه كتب باللغة السريّة لهم ـ لاسيما الشعر ـ وهي لغة مصطلحات أطلقت عليها الباحثة السوفيتية تروتسكايا اسم «لويا»[١٧] .

ولغة المصطلحات شائعة بين مختلف الحرف والتنظيمات فهناك مصطلحات للصوفية ، وأخرى للدراويش ، وثالثة للطفيليين . . . الخ لذلك فلا عجب أن وجدنا المكدين يؤلفون تلك اللغة لتكون أداة تفاهم بينهم ، يمكن استخدامها بحضرة الآخرين دون أن يفهموا منها شيئاً ويرى بوزورث أن من نقاط التلاقي والتشابه بين مكدي الشرق والغرب ظهور «لهجات هجينة ،

ولغات اصطلاحية بين المتسوّلين والمحتالين»[١٨] . كما أن بوزورت أشار إلى لهجات المكدين في أوربا ، والعناية التي بذلها كثير من الباحثين لجمعها وتدوينها ، وهذا يعدّ جهداً كبيراً وهاماً دون ريب[١٩] .

والإشارة الى لغة المكدين تذكرها مختلف المصادر العربية ، وإنْ كانت تلك المصادر لم تخصّص لها كما وجدنا في أوربا حسبما ذكر بوزورت ، فمن ذلك قول الخفاجي :«وبنو ساسان قوم من العيارين ، والشطّار ، لهم حيل ، ووضعوا بينهم لغة اخترعوها[٢٠] . ومن الطريف أنَّ الصاحب بن عبّاد كان يتعلّم هذه اللغة ، ويقرّب أصحابها حتى حفظها وأتقنها ، وصار يتحدث بها مع بعض جلاسه دون أن يفطن لهم الآخرون[٢١] .

ولا تعود أصول لغة المكدين إلى منبع واحد ، وإنما هي مزيج حصل عن تقارب واقتباس ، ضمّ لغات مختلفة حدّدت تروتسكايا أصولها فقالت : «إن لغة المصطلح مشتقة من الكلمات الفارسية والعربية ، والعبرية القديمة ، والسريانية»[٢٢] ، وقد انتشرت هذه اللغة في بقعة شاسعة من الأرض التي تدعى «أراضي اللغة الساميّة من الهلال الخصيب ، إلى مدى واسع من العالم الإيراني»[٢٣] .

والكثير من مفردات لغة المكدين يرجع إلى لهجات الغجر الذين «استعملوا لغتين مختلفتين ، إحداهما من أصل الغجر الهندي ، والثانية من لغة الأرغو ، وهي لغة اخترعها اللصوص والمجرمون»[٢٤] وهكذا يمكن القول : إنَّ تلك اللغة التي انتشرت في آسيا الوسطى ، وإيران والعراق هي حصيلة اختلاط سكاني وثقافي للأجناس البشرية التي تقطن تلك المناطق .

إنَّ أهم المصادر العربية التي احتفظت لنا بمفردات اصطلاحية للمكدين هي مؤلفات الجاحظ والبيهقي ، والمقامات ، وكتاب كشف الأسرار للجوبري ، ولكن أغنى مصدر بشهادة كل الباحثين هو قصيدة أبي دلف الساسانية التي قالت عنها تروتسكايا :

«والمصدر الثاني في المصطلح القديم كما ظهر وأوضحنا هو قصيدة أبي

ذلف ، وهي مكتوبة بلغة بني ساسان»[٢٥] .

فقصيدة الخزرجي تعد منبعاً لألفاظهم الاصطلاحية ، منها قوله[٢٦] :

ومنّا كلُّ نطّاسٍ على البزْركِ مستجري
ومنّا كُلُّ مَنْ شَرْشَر بالُهلاَّب والكسرِ
إذا حان عليه بخـ ـته سقّف بالنحر

فالنطاس والبزرك وشرشر والهلاب والكسر هي مفردات اصطلاحية تعارف عليها المكدون ، ومثلها مئات من الألفاظ الأخرى .

وهناك نصوص كتبت في زمن متأخر نسبياً ولكنَّها عظيمة الشأن في احتوائها الكثير من مفردات لغة المكدين ، ومن تلك النصوص القصيدة الساسانية لصفي الدين الحلّي التي احتوت مفردات جديدة لا نلحظها عند الخزرجي من قبل ، وذلك مؤشر على نمو تلك اللغة ، وتعقيدها ونقتطف من قصيدته قوله[٢٧] :

بتبريخ أدصاي ، وتبريخ مشتاني ... غدت سائر الأخشان ، والغرش تخشاني
خعفْتُ دوانيك العَرَاكيس كلّها ... فشحّمني مَنْ كان من قبلُ داصاني
وهابرتهم فيما استكافوا بفيسهم ... وبالقَجْم من تبلِكِ ومَرْدٍ ومَرْقانِ
ودنّكت أني وَبْخَ قاروب أمرهم ... وأشكلْتُ أنسابي بأنسابِ ساسان

وكذلك جمعت بابة (عجيب وغريب) لابن دانيال كثيراً من مفرداتهم ، وبعضها جديد لم يسبق للخزرجي أو الحلّي تدوينه ، ونقتطف منها هذه الأبيات التي تؤكد غموض مصطلحاتهم وصعوبتها إذ يقول أحد أبطالها[٢٨] :

في زقاق منهم قطّطوا الغطافي ... العقل الزكادجي والزرندي
والكويكات ، والخضنج ، وقرداح ... وبزيار والكيان المكدي
وشريميط ، والمفكّك ، والقنب ... وزكّان ، والمجنّ القمندي
نهطلُ الكد والسماقين بالقيـ ... ـسِ ، وما إن يكفهم شطرَ مدِ

وقد أشارت تروتسكايا إلى مصدر آخر للغة المكدين ، هو كتاب ساسان

إذ أجرت مقارنة بين بعض المفردات التي احتواها ، وبين قصيدة أبي دلف فوجدت نسبة كبيرة من المفردات نفسها[٢٩] .

والمصطلح عند المكدين كما أسلفنا لغة غامضة ، ويعود السبب في ذلك إلى نشأتها الوضعيّة ، وأنّه مزيج من لغات شتّى ، فصحى وعامية . وهي غير خاضعة لقوانين النحو والاشتقاق ، ومن ذلك مثلاً اشتقاق الأفعال من الأسماء إذ يقول المكدون : دبّب وقرّد ، كما يستخدمون صيغة فعّل وفعّال المشتقة من الأسماء كقولهم : سبّاع يريدون : مروّض السباع وصاحبها . ومن سمات هذه اللغة أيضاً مقدرتها على النمو والاستمرار ويظهر ذلك من خلال المقارنة التي أجريناها بين ما أورده الجاحظ والخزرجي وبين الحلّي وابن دانيال . ونسوق مثالاً على ذلك المفردات التالية في تحولها إلى مصطلحات ، فالكان عند البيهقي هو مساعد القاص ، أما الخزرجي فكان يستخدم كلمة قاص ثمّ تعقّد هذا المطلح فأصبحنا نجد الحلّي يستخدم كلمة القالي أي القاص . كما نجد الخزرجي يستخدم زقّى بمعنى صلّى ، وتكون عند الحلّي أكزكي للمعنى نفسه ، ولا نجد عند الخزرجي مصطلحاً يطلق على منشد الشعر ، ولكنّ الحلّي يستخدم هنبذت ، والمهنبذ هو المنشد ، وعند الخزرجي تعني كلمة (الكسر) الدرهم والدينار ، ونجد عند الحلّي (تَبْك) وهو الفلس ، (ومَرْد) وهو الدرهم ، و (مَرْقان) وهو الدينار . وما تلك الأمثلة إلاّ نماذج للتوضيح فحسب ، مع التأكيد على أن البحث في هذه النقطة يحتاج إلى دراسة مستقلّة .

ولو بحثنا في أهمية لغة المكدين لوجدناها وما رافقها من شروح تعدّ «ذخيرة كبيرة تستقي منها معلومات كثيرة ، متنوعة عن أحوال العصر الاجتماعية ، كذلك أثرت بها المعاجم»[٣٠] ، ولكن هنا يجب ألّا نبالغ في فكرة إثراء المعاجم التي طرحها جولدزيهر لأنَّ لغة المكدين لم تجمع ولم تدوّن لنتبيّن صدق ذاك القول . أما على صعيد الشرح والتفسير فهناك شرح لقصيدة الخزرجي يرى سلوستري[٣١] أنّه للصاحب بن عبّاد على حين ترى دائرة المعارف أنّه لأبي دلف الخزرجي[٣٢] . والواقع أنَّ أول مَنْ شرح قصيدة

الخزرجي هو الخزرجي ذاته بدلالة قول الثعالبي عن الصاحب : «ولمّا أتحفه أبو دلف بقصيدته التي عارض بها دالية الأحنف العكبري في المناكاة وذكر المكدين ، والتنبيه على فنون حرفتهم ، وأنواع رسومهم ، وتنادر بإدخال الخليفة المطيع في جملتهم ، وقد فسّرها تفسيراً شافياً كافياً[٣٣] . ومن الجائز أنْ يكون الصاحب بن عبّاد قد شرحها فيما بعد ، أما الشرح الذي ضمّته يتيمة الدهر فهو في الأغلب من صنع الثعالبي ، ولدينا بعض القرائن التي تشهد بذلك ، وهي استخدامه المتكرر لعبارات «يعني أنّهم ، أو يريد هؤلاء» ونقتطع بعض الأبيات من قصيدته لنقف عند شرحه لها كقوله[٣٤] :

ومنّا من صمى يوماً فقد هرّب في المصرِ

فقد جاء في الشرح : «ومنّا مَنْ صمى يوماً ، يقول : إنَّ مَنْ شرب منا الخمر ، وعرف به أفسد على نفسه البلد»

ومَنْ صاح بآمين من المزلق والذعرِ

«والمزالق : يريد هؤلاء العراة» .

وإذا كانت لغة المكدين لغة مقصورة على مجموعة من أفراد فئة اجتماعية إلّا أنَّ هذا لا يعني تقوقعها ضمن ذلك الإطار المحدّد ، فقد دخلت عالم الشعر وعرفت على ألسنة العامّة . وكان ابن الحجاج الشاعر المعروف قد استخدمها في شعره كما مرّ بنا من قبل[٣٥] . ويبدو أنَّ ذلك ارتبط باعتماد المكدين على اللهجات العاميّة آنذاك ، وقد نبّه الخفاجي على ما يقع في كلام الناس من ألفاظ المكدين فقال[٣٦] : «ويقع من لغاتهم كثير في أشعار المولّدين ، فلا يعرفها الناس ، وسنذكر هنا بعض ما اشتهر منها ودار على الألسنة : فمنها : صلّاج ، والصلج عندهم جلد عميره ، ومنها دروز ، والدروزة : الدور في السكك للسخرية ليأخذ بذلك الدراهم ، ومنها سالوس جمع سالوسة وهو لابس الشعر زهداً ليكّدي به ، ومنها سطل : إذا تعامّى ويقال للأعمى ومنه قول أهل مصر لآكل الحشيش مسطول ، ومنها تنبل وهو الأبله ، ومنها جرّار للمكدي ومنها : زرق وهو تعاطي التنجيم ، وصاحبه زرّاق ، والزرق الرياضة ،

ومنها دكّ للحيلة .

واقتباس المولدين من مفردات تلك اللغة ، له دلالات اجتماعية ، قد يكون التنادر باستعمال الغامض من الكلمات أحدها ، كما يمكن أنْ يكون للمنشأ العامي للغة المكدين بعض الأثر في هذا المجال .

وإذا كانت لغة المكدين قد فقدت قيمتها اليوم ، وما لها من تأثير وانتشار كما يرى الباحث العراقي عبد اللطيف الراوي[٣٧] ، فإنَّ الواقع يشهد بتداول بعض مصطلحاتهم على الألسنة دون معرفة بذلك ، ونذكر هنا بعض هذه الدلائل فالعامة ما زالت تستخدم كلمة مسطول ، ومثلها تنبل ، وزنكلة وتعني الاحتيال في السلب وما زالت هذه الكلمة مستخدمة في عاميّة الجزيرة السورية وتلفظ بكاف فارسيّة وتطلق على الشخص العابث الساخر ومن الكلمات الأخرى المستخدمة في البيئة نفسها نجد الدبشري وتعني الحيوان فهي في الجزيرة تطلق على الإبل وتسمّى الدبش ، أما كلمة مشندل فما زالت شائعة الاستعمال حتى اليوم ، وتعني الحائر في أمره ، ونعود الى القول ثانية : إنّ من يرغب في جمع لغة المكدين أو يريد التنقيب عنها ، فإنه سيجد في البيئات العربية ألفاظاً أخرى غير التي ذكرناها .

٥ ـ القصة الشعرية :

ونحن نتحدث عن سمات أدب المكدين نشير إلى سمة عرف بها شعرهم وهي : شيوع أسلوب القصص فيه ، وربّما كان سبب هذا الانتشار يرجع إلى تأثير القصاص والوعّاظ .

والقصة الشعرية معروفة في أدبنا العربي منذ العصر الجاهلي ، ولكنّها عفوية تحتوي على بعض عناصر القصّة بشكلها الساذج غير المشذّب ، ولا غرابة فالقصة بمنظورنا اليوم تعدّ وليدة العصر الحديث .

وقصص المكدين الشعرية تصف موقفاً بأسلوب مبسط ، يظهر فيه السرد

المباشر وتعدّ تائيّة السوسي من هذا القبيل ، فهو يتحدث عن منزله المجدب ، وتجاربه الخائبة ومغامراته المخفقة بروح قصصيّة واضحة ، كما ظهرت هذه السمة جليّة في شعر أبي فرعون السّاسي ، ومن قصائده في هذا المضمار قوله[٣٨] :

وصبيـةٍ مثلُ صغار الذّرِ ... سودَ الوجوهِ كسواد القدْرِ
جاءهم البرد ، وهم بشرَّ ... بغير قُطْفٍ ، وبغير دُثْرِ
تراهم بعدَ صلاةِ العصرِ ... بعضُهُم ملتصقٌ بصدري
وآخرٌ مـلـتـصـق بـظـهـري ... إذا بكوا علّلتهم بالفجر
حتى إذا لاح عمود الفجر ... ولاحتِ الشمسُ خرجت أسري
عنهم وحلُّوا بأصول الجُدْر ... كأنهم خنافس في جُحْرِ
هذا جميع قصتي وأمري ... فاسمع مقالي ، وتولَّ أجري

فأنتَ أنت ثقتي وذخري

ولانريد أن نذكّر القارىء بما نلمحه من عناصر قصصية في قصيدة أبي فرعون ، لأنَّها بيّنة للعيان ، وقد وردت بشكل عفوي ، وما نراه أنَّ فائدتها تكمن في تأثير الناحية الأسلوبية سواء في إضفاء صفة الواقعية على أحداثها ، أو في قدرتها على استغلال المشاعر ، واستدرار العطف .

وكان أبو الشمقمق وهو من شعراء التيار الشعبي الذين تأثروا بالكدية قد أكثر من استخدام القصة الشعرية ذات الطابع التهكمي الساخر ، وله في ذلك عدة قصائد ، أجاد فيها وأحسن ، نورد من بينها هذا المقطع إذ قال[٣٩] :

ولقد قلْتُ حين أجحرني البر ... د كما تُجْحِرُ الكلابُ ثُعاله
في بُييتٍ من الغضَارة قَفْر ... ليس فيه إلَّا النوى والنُّخاله
عطَّلته الجرذان من قلّة الخير ... وطارَ الذباب نحو زُباله
هاربات منه إلى كلّ خصب ... جيدة لم يرتجين منه بُلاله
وأقام السنّور فيه بشرٍ ... يسأل اللّه ذا العُلا والجلاله

أنْ يرى فأرة ، فلم ير شيئاً	ناكساً رأسه لطول الملاله
قلت : لمّا رأيته ناكس الرأ	سِ كئيباً يمشي على شرّ حاله
قلت : صبراً يا ناز رأس السنا	نيرِ ، وعلّلته بحسن مقاله
قال : لا صبر لي ، وكيف مُقامي	في قفار كمثل بيد تباله
لا أرى فيه فأرة أنغض الرأ	س ، ومشي في البيت مشي خياله
قلت : سر راشداً فخار لك اللّه	ولا تعد كُرَبج البقاله
ثم ولّى كأنه شيخُ سوء	أخرجوه من مَحْبس بكفاله

٦ ــ الفصاحة وغرابة الألفاظ :

انصبّت أغلب السمات الآنفة في جدول شعر المكدين ، أما نثرهم فإنّه يضارع جنسه في العصر العباسي من حيث الفصاحة ، والعناية بالمحسنات البديعية ، وقد ظهر ذلك في خطب الأعراب بشكل أساسي ، وهي تشترك بصفات لفظية وفنية تكاد تكون متقاربة في فصاحتها وغرابة ألفاظها ، حيث يعد ذلك المعيار الأول لخطب أولئك الأعراب ، ولنا فيما عرضناه من نصوص خطابية ما يكشف عن هذه السمة ويزيدها توضيحاً .

وإلى جانب الفصاحة تبرز سمة فنية أخرى تتمثل بانتشار السجع ، وفي هذا المقام نذكر أنَّ بعض الخطب كانت تخلو منه فتأتي جملها مسترسلة ، طيّعة كهذه الخطبة التي قال فيها أعرابي سائل : «أمّا بعد ، فإنّا أبناء سبيل ، وأنضاء طريق وفَلُّ سنة ، تصدّقوا علينا فإنّه لا قليل مع الأجر ، ولا غنى عن اللّه ، ولا عمل بعد الموت أما واللّه إنّا لنقوم هذا المقام وفي الصدر حزازة ، وفي القلب غصّة»[٤٠] . ولكن خلو بعض الخطب من السجع لا يغير من حقيقة الأمر كثيراً ، إذ كان القسم الأعظم من خطبهم يأتي مسجوعاً على تباين في كميّة السجع ، فقد نجد خطبة مسجوعة بجملتين أو ثلاث إلى جانب أخرى يغمرها السجع غمراً . ومثال الحالة الأولى خطبة أعرابي وقف على حلقة

الأصمعي بالبصرة فقال :«أيها الناس ، إنَّ الفقر يهتك الحجاب ، ويبرز الكعاب ، وقد حملتنا سنو المصائب ، ونكبات الدهور على مركبها الوعر ، فواسوا أبا أيتام ، ونضْو زمان وطريد فاقة ، وطريح هلكة ، رحمكم اللّه»[٤١] ، فالخطبة كما نلاحظ تخلو من السجع باستثناء قوله (يهتك الحجاب ويبرز الكعاب) . وتعبّر عن الحالة الثانية في كثرة استخدام السجع وتنوّعه خطبة لأعرابي قال فيها : «يا قوم تتابعت علينا سنون ، جماد شداد ، لم يكن للسماء فيها رجع ، ولا للأرض فيها صدع ، فنضب العدّ ، ونشف الوشل وأمحل الخصب وكلح الجدب ، وشفّ المال ، وكسف البال ، وشظف المعاش ، وذهبت الرياش ، وطاحتني الأيام إليكم غريب الدار ، نائي المحل ، ليس لي مال أرجع إليه ، ولا عشيرة ألحق بها ، فرحم اللّه امرأً رحم اغترابي وجعل المعروف جوابي»[٤٢] .

٧ ــ المشاعر الانسانية :

لقد كان أدب المكدين شعره ونثره حافلاً بشتّى ألوان المشاعر الانسانية إنّه يصور المكابدات القاسية ، وما يرافقها من مذلّة وخنوع . وغالباً ما تطالعنا في خطب الأعراب المكدين عبارات تفوح منها مشاعر الألم والعذاب ، وفي ذلك نجد أحدهم يقول : «أمَا والله إنَّا لنقوم هذا المقام ، وفي الصدر حزازة وفي القلب غصّة»[٤٣] والعجب كل العجب عندما نجد المكدي يلحّ في مسألته ناسياً أو متناسياً مشاعر المذّلة والمهانة حيث لا يكون العطاء عن رضا أو طواعية ، بل عن إكراه وإلحاف في السؤال ، ولا يغيب عن الذهن تلك المواقف التي يقفها المكدون ، ومنهم مثلاً : أبو فرعون الساسي إذ قال مرّة يصوّر تلك الناحية :

«اللهم اخزنا وإياهم ، نسألهم إلحافاً ، ويعطوننا كرهاً ، فلا يبارك اللّه لنا ولا يأجرهم»[٤٤] لكنَّ عزاءهم الوحيد أنَّهم ضعاف لا يلوون على شيء .

لقد كانت مشاعر الحرمان تطفو على أشعارهم ، الحرمان الممزوج

بإحساس عميق بالغربة والتشرّد ، إنّها مشاعر تلفح النفس ، وتكوي الضمير الإنساني ، حيث لا يستطيع الإنسان إلّا أن يتألم لحياة أصحابها ، ولنستمع إلى تلك الآهات التي نفثها أبو دلف الخزرجي إذ قال[٤٥] :

تعرّيْتُ كغصن البا ن بين الوُرق والخضرِ
وشاهدت أعاجيباً وألواناً من الدهرِ
فطابت بالنوى نفسي على الإمساك والفطرِ

وليس هنالك ما هو أكثر دلالة وتعبيراً عن تلك الحالات النفسية التي كانت تكتظ بها نفس المكدي من قول العكبري في هذا البيت[٤٦] :

عشْتُ في ذلّة ، وقلّة مال واغتراب في معشرٍ أنْذال

هذه هي المذلّة بعينها ، والغربة بقسوتها ، وكم كانت قاسية غربة المكدي ، لا في الأرض فحسب ، وإنما في الوجود الإنساني ، فهو صورة عن الضياع والقلق ، إذ لا يمسكه وطن ولا يعبأ بحاله أحد .

٨ ــ الشعبية :

«يمكننا أن نصف أدب الكُدية بأنه أدب شعبي ، وهذه السمة تنطبق عليه أكثر من سواه فهو من حيث المصدر ، أدب فئات اجتماعية بائسة عاشت في حضن المجتمع العباسي يمكن أن نسمي أفرادها بمصطلحات اليوم بالبروليتاريا الرثة ، وقد انبثقت تللك الفئة من واقع العامة في عصرها ، فهي شريحة اجتماعية من شرائح الشعب عانت الكثير من الظلم والإرهاق .

ولعل من الجوانب والدلالات الأخرى على شعبية أدب المكدين أنه لم يكتب للملوك والأمراء ، بل كتب للعامة التي تداولته وعرفت أصحابه . وقد كان هذا الأدب غنياً متفرداً عندما صوّر لنا الوجه الآخر للحضارة العباسية ، وعكس أحوال العامة ومعاناتها ، وعقليتها وطقوسها ، كما صوّر هروبها أو مواجهتها للواقع الذي كانت تعيشه ، وهو يصف أيضاً أشكال الانحراف في

معالجة مصير تلك الفئة إذ جنحت عن جادة الصواب هاربة إلى عالم الجريمة واللصوصية والتسوّل .

ويمكن أنْ نعدَّ هذا الأدب أدباً التزم به أصحابه بفئتهم الاجتماعية ، فكانت مادته معبرة عن أحوالهم ، ومعاناتهم . وقد يكون التزامهم عفوياً وهذا أمر طبيعي إلّا أنه يظلّ أكثر صدقاً في إحساسه ومضمونه . ومن هنا فإنَّ المقاييس الجمالية في أدب المكدين تكون متأخرة ، إذا ما قيست بالمضمون والمحتوى .

وبعد أن أحطنا ـ قدر المستطاع ـ بجوانب أدب المكدين من خلال الفصول السابقة التي كشفت لنا أغراضه وسماته ، فلا بدَّ من أن نتساءل عن أهميّته ، والمكانة التي يمكن أن تعطى له إلى جانب التيارات والظواهر التي عرفت في أدبنا العربي ، ولعلّ موضوع الصفحات القادمة سيكون محاولة تكشف عن المكانة المتميزة التي يمكن لهذا الأدب أن يشغلها .

هوامش الفصل الرابع

(١) سفينة الشعراء ص ٩ .
(٢) يتيمة الدهر ٣ / ١٢٣ .
(٣) المصدر نفسه ٣ / ١٢٢
(٤) المصدر نفسه ٣ / ٣٥٨ .
(٥) يتيمة الدهر ٣ / ٣٧٥ .
(٦) المصدر نفسه ٣ / ٣٧٦ .
(٧) يتيمة الدهر ٣ / ٤٢٧ .
(٨) المصدر نفسه ٣ / ٤٢٧ .
(٩) الوافي بالوفيات ٨ / ١٩٨ .
(١٠) ٨٠ /١ The Medievali Islamic Underworld.

(١١) يتيمة الدهر ٣ / ٣٥٨ .
(١٢) المصدر نفسه ٣ / ٣٧٤ .
(١٣) طبقات ابن المعتز ص ٣٧٦ - ٣٧٧ .
(١٤) يتيمة الدهر ٣ / ٤٢٧ .
(١٥) يتيمة الدهر ٣ / ٣٧٦ .
(١٦) المصدر نفسه ٣ / ٣٥٩ .
(١٧) مقالة أ - تروتسكايا السابقة ص ٢٦١ .
(١٨) ٥ / ١ The Medieval Islamic Underworld.
(١٩) يذكر بوزورث : «أنه حوكم عدد من المتسولين في ديجون Dijon عام ١٤٥٥ وكان من - نتائج المحاكمة تأليف وجمع مفرداتهم السرية Secret Langage وقد جمعت هذه المفردات عن الحلاق Peooenent Eourmier وهذه اللهجة كانت تعرف في القرن الخامس عشر باسم جوبلن Jobelin وهي لغة الجوبس Jobes وهم فئة من المكدين المتسولين . ومن الكتب الأخرى التي صدرت عن لهجات المكدين في فرنسا في القرن السادس عشر المؤلفات التالية :La Viegenereuse: Contenans Lour Fscon ،et Boemions ،Gueuz ،des Mercelotez .et Gergon ،Subtilitez ،devire
وقد كرس القاضي بوتيرس كولوم بعض الوقت لدراسة لهجات المكدين فأصدر كتاباً في منتصف القرن التاسع عشر يحتوي لهجتهم بلغة اولفير شيرو Olivier Chereau وهناك كتاب آخر يضمّ مائتين وست عشرة كلمة اسمه كاكوس ، ومؤلفه كوسير الكسير وفيه أثبت تأثيرات مشرقية في لهجات مكدّي أوربا ، وقد كتب مارتن لوثر في ألمانيا عام ١٥٢٨م مقدمة لأثر قديم يحتوي ثلاثة فصول ، يشمل الثالث منها مفردات للمتسولين» .
(٢٠) شفاء الغليل ص ١٠٩
(٢١) مثالب الوزيرين ص ١٢٧ . ويتيمة الدهر ٣ / ٣٥٧ .
(٢٢) مقالة أ - تروتسكايا السابقة ص ٢٦٠ .
(٢٣) ١٩ / The Medieval Islamic Underworld I
(٢٤) ٢٣ / The Medieval Islamic Underworld I
(٢٥) مقالة أ - تروتسكايا السابقة ص ٢٦٠ .
(٢٦) يتيمة الدهر ٣ / ٣٧٠ .
(٢٧) ديوان الحلّي ص ٤٤٥، وتبريخ : بمعنى كشف ، وأدصاي : أعدائي ، والتريبخ : تحسين وتحكيم الحيلة ، ومشتاني : حيلتي ، والأخشان : العامة ، والغرش : أكابر الغرباء ، حففت دوانيك : أي حفظت الأحاديث والأشعار ، والعراكيس : أكابر الغرباء ، وشخمني : أطعمني ، وداصاني : عاداني ، والمهابرة : المقاسمة ،

واستكافوا : سلبوا ، والفيس : الكذب ، والقجم : الكلام المنمق ، والتبك الفلس ، والمرد : الدرهم والمرقان : الدينار ، ودنك : قال ، وبخ : أي ولد والقارب : الشيخ ، وأشكل : ألحق .

(٢٨) خيال الظل وتمثيليات ابن دانيال ص ١٩٢ .

(٢٩) مقالة أ ـ تروتسكايا السابقة ص ٢٦٢ .

(٣٠) الحضارة الإسلامية ٢ / ١٥١ .

(٣١) شرح المقامات لسلوستري ص ٢٤ .

(٣٢) دائرة المعارف ١ / ٤٧٤ .

(٣٣) يتيمة الدهر ٣ / ٣٥٦ .

(٣٤) يتيمة الدهر ٣ / ٣٧٣ .

(٣٥) معجم الأدباء ٩ / ٢٠٧ .

(٣٦) شفاء الغليل ص ١٠٩ .

(٣٧) المجتمع العراقي ص ٢١٢ .

(٣٨) الورقة ص ٥٤ ـ ٥٥ . وطبقات ابن المعتز ص ٣٧٧، والمحاسن والمساوىء ص ٥٨٥، والعقد الفريد ٣ / ٤٣٥ مع بعض التعديلات الطفيفة .

(٣٩) الحيوان ٥ / ٢٦٦، وأجحره : ادخله في الجحر ، وثعاله : اسم الثعلب والغضارة : الطين ، وزباله : اسم موضع قريب من الكوفة ، والبلاله : الندوة وناز : اسم السنور بالفارسية ، وتباله : موضع في تهامه ، وكربج : هو حانوت البقال معرّب فارسي .

(٤٠) البيان والتبيين ت السندوبي ٢ / ٩٩ .

(٤١) العقد الفريد ٣ / ٤٣٤ .

(٤٢) المصدر نفسه ٣ / ٤٢٨ .

(٤٣) البيان والتبيين ٢ / ٩٩ .

(٤٤) البصائر والذخائر ٤ / ٧٤ .

(٤٥) يتيمة الدهر ٣ / ٣٥٩ .

(٤٦) المصدر نفسه ٣ / ١٢٣ .

الفصل الخامس

مكانة أدب المكدين

عانى الأدب ذو المنازع الشعبية ـ الذي صوّر الحياة في نطاقها العريض ـ من إهمال شديد فرضته رسمّية الأدب ، والعناية بالحياة الخاصة لولاة الأمور . حتى بادرت قلّة قليلة من الكتاب إلى تدوين شذرات منه غير مبالية بما يمكن أن يقال في ذلك الأدب .

وأدب المكدين فرع من الأدب الشعبي الذي مثّل لنا حياة فئة اجتماعية متميزة في علاقتها بالحياة وبالناس ، ولولا عناية بعض الكتّاب به ، ويأتي في طليعتهم الجاحظ والثعالبي ، والبيهقي ، والتنوخي ، والتوحيدي ، لانطمست آثاره وضاع واندثر . كما يعود الفضل أيضاً إلى مؤلفي المقامات الذي سلّطوا الضوء على مجتمع المكدين من خلال مقاماتهم التي تعد من أهم المصادر لمعرفة مجتمع المكدين وحيلهم .

وأولئك الكتاب الذين ذكرناهم امتازوا بنزعة شعبية كالجاحظ مثلاً ، ويرجع اهتمام قسم آخر منهم بالمكدين إلى اتصاله بالبيئات التي كان يتردد عليها شعراء الكدية ، ولاسيما الذين عاشوا في بلاط الصاحب بن عبّاد أو ابن العميد ، أو عضد الدولة . فهؤلاء الأمراء والوزراء رعوا بعض الشخصيات المعروفة من المكدين معجبين بأدبهم وبحياتهم التي اعتمدت على التسوّل

والتشرّد .

وفي نهضتنا الأدبية الحديثة كانت الأبحاث تتجه صوب الأسماء المعروفة والبارزة ، وظلّت المنازع الشعبية في الأدب تعاني من جور الإهمال ، وإذا كانت هناك إشارات حولها فهي عابرة لا تصل الى مستوى البحث والتقصي ، فمن ذلك ما قاله الباحث محمود الزهيري عندما ربط الكدية ببعض المظاهر الاجتماعية مستنتجاً أنَّ : «هذه الظواهر التي نشأت عن الفقر المدقع كان من صداها ظهور نوع من الأدب جديد لم نجد له أثراً في غير هذه البلاد ، هو ذلك الأدب الذي صوّر حياة البؤس عند الصعاليك والأفّاقين ، وأبناء الشوارع والطرق»[1] . وأهم ما يميز الحكم السابق أنّه يخلو من الدقّة العلمية ، فالكدية لم تكن نتيجة الفقر فحسب بل هي نتاج عوامل أخرى كثيرة التداخل والتعقيد ، وأدب المكدين له جذوره التاريخية التي سبقت القرن الرابع كما حدّده الزهيري ، ويكفي أن نستعرض ما كتبه الجاحظ للدلالة على بطلان ذلك التحديد ، ولولا ضياع كتابه حيل المكدين لكنّا قد اطّلعنا على ما يشفي الغليل ، ويبلّ الظمأ لمعرفة عالمهم معرفة حقيقية ، كما أنَّ أدب المكدين قد انتشر فلم يعد حكراً على أرض العراق ، أو وقفاً على زمن البويهيين ، إذ امتد شرقاً وغرباً ولولا ذاك لما كتب عن أصحابه الجوبري الدمشقي ، وابن دانيال المصري ، وفقيه الأندلس عمر صاحب الأزجال ، ولمَا وجدنا الكثير من المؤلفات الأدبية عن المكدين وكلُّ تلك المعطيات تجعلنا نرى قصوراً واضحاً في حكم الأستاذ محمود الزهيري السابق وقد أطلق الزهيري جملة أحكام أخرى ، حدد بها سمات الأدب الشعبي وخصائصه بما فيه أدب المكدين ، فأشار إلى أنَّ هذا الأدب «كان خالياً من المعاني العميقة ، والخيال الدقيق ، فلا مبالغة ، ولا تهويل ، ولا مجازات ، ولا استعارات بعيدة ، أو تشبيهات كثيرة ، وإنما كان أدباً بسيطاً ساذجاً في أساليبه ، ومعانيه من أقرب سبيل ، وبأبسط عبارة»[2] . وهذا الرأي قد يبدو سليماً إلى حد ما ، لكنَّ الزهيري تطّرف وبالغ باستخدامه أسلوب النفي المطلق دون استثناء ، فالصنعة اللفظية لا يخلو منها أدب

المكدين ، فهي منتشرة في نثرهم ، والعبارات التي تجري مجرى الأمثال قليلة حقاً ، ولكنَّها تطالعنا باستمرار عند العكبري والخزرجي ، وحسبك رائيّته في مقدمتها وخاتمتها ، أمَّا المبالغة فهي سمة من سمات أدب المكدين لا يمكن للمرء أن يتجاهلها والواقع أن الزهيري في حكمه السابق كان يردّد رأياً لآدم متز عندما قال عن شعر المكدين :«ولا نجد في هذا الشعر صناعة لفظيّة ، ولا زخرفة ، ولا عبارات من التي تجري مجرى الأمثال[٣]

ونقف عند رأي آخر للباحث صلاح الدين المنَجِّد أخذ فيه على أدب المكدين لغته غير الفصيحة ، فعاب على أبي دلف قصيدته الرائيّة قائلاً :«ولا عيب فيها سوى ألفاظها ، لأنَّه أدخل فيها ألفاظ أهل الكدية . . . وهي ألفاظ عجيبة غريبة غامضة يشمئز منها الذوق ، وينبو عنها السمع»[٤] ، وإنَّه لمن العجب أن يقال ذلك ، وكأنَّ عشرات الدواوين ، وآلاف القصائد لا تكفي الباحث في فصاحتها ، ولو أنَّ قصيدة الخزرجي نظمت بالفصحى كما رغب المنجّد لكانت قد خسرت قيمتها اللغوية ، وصارت كالنموذج المزّيف لا يغني ولا يفيد ، فمن المعروف اليوم أن قصيدة أبي دلف على ما فيها تعدّ من أغنى وأدق المصادر عن لغة المكدين ، وقد مرّ بنا أنَّ أكثر من باحث في أوربا جمع مفردات المكدين ودوّنها ، ولهذا العمل فائدة كبيرة ، منها ما يعود إلى معرفة جذور لغتهم ، ومنها ما يكشف أسرارهم ورموزهم التي كانوا يتعارفون بها[٥] .

وإذا أردنا أن نقوِّم أدب المكدين ، فيجب ألَّا ننظر إليه بالمنظار نفسه الذي نرى به الأدب الرسمي ، أو أدب القمم من الشعراء . فمن الوارد أن يخلو أدب المكدين من العناصر الجمالية إلى درجة تجعل من موازنته مع نظيره في العصر العباسي في غير صالحه ، ولكنَّ الموازنة نفسها تجعله يسمو على كثير من الأدب العباسي الذي فقد معنى الحياة والمعاناة الانسانية ، وأصبح واجهة زجاجية تلمع ، ولكنَّها فارغة القيمة . ولا أظن القارىء يحتاج إلى تأكيد ما نذهب إليه عندما يتذكّر ما قيل في وصف الشموع وموائد الطعام والسكاكين

والملاعق ، والصحون والألغاز . . .الخ ، أما أدب المكدين فهو أدب اجتماعي ، طغى فيه المضمون على الشكل ، وسيطر فيه الشقاء على زخارف الحياة وبهرجاتها ، فغطّاها نظراً لحدّة المعاناة ، وعمق المأساة ، وشدّة طفرات الألم .

وعلى هذا ينبغي أن نفهم هذا الأدب من خلال المنظور السابق ، لا من زوايا أخرى غير دقيقة كالضحك أو الفكاهة[٦] ، لأنّها برأينا تفقد أدب المكدين مكانته الإيجابية وهي مكانة ترجع أهميتها للأسباب التالية :

١ ـ في الوقت الذي أهملت فيه كتب التاريخ إلى حد كبير حياة العامة في أفراحها وأتراحها ، في جوعها وغناها ، في شذوذها واستقامتها ، فإن أدب المكدين تقصّى تلك النقاط ، وتصدّى لها من خلال تعبيره عن حياة فئة بائسة من فئات المجتمع وإذا كانت نزعة المؤرخين قد اتسمت بالتعالي على العامّة ، واتهامها بالجهل والفوضى فإنَّ أدب المكدين أظهر العوامل التي جعلت الشعب ينهج سوء السبيل ، إذ كان الاستغلال والتسلّط وراء جنوح أفراده إلى الجريمة ، وركونهم إلى حياة الاستجداء ، كما كشف أدبهم أيضاً عن تمايز اجتماعي قاهر وفرز طبقي ناجم عن غياب العدالة الاجتماعية .

٢ ـ رفد أدب المكدين أدبنا العربي في نهره العام ، ومدّه بطاقات جديدة تمثلت في النواحي التالية :

ـ الاتجاه الواقعي ، وتصوير العناء الإنساني للمسحوقين ، بعد أن كان الأدب في الأغلب بعيداً عن ذلك ، يهرب من الواقع العريض ليصوّر حياة الدعة للطبقة الحاكمة ، وأرستقراطيتها ، وتفوقها المادي ، وعلى أيدي المكدين دخل أدبنا العربي كما يرى متز «شعرٌ حرّ مزدهر ترنّموا به ، كما دخل الشعر العاطفي الغنائي المرح الذي لا تكلّف فيه»[٧] وبالتالي فأدبهم شديد الالتصاق بحياتهم ، وبطبقتهم الاجتماعية .

ـ كما ارتبط ظهور المقامات في الأدب العربي بحياة المكدين وانتشار أدبهم ، ومن المعروف أنَّ أبطالها من المكدين ، وقد استعان مؤلفو المقامات

بنماذج واقعية لهم ، واستفادوا من أدبهم ، وأدخلوا جزءاً منه فيها ولا نريد أن نتحدث عن أهمية هذا اللون الجديد في الأدب ، أو عن الأثر الذي تركه فيما بعد لأنَّ بحث ذلك يعد خروجاً عن هذا الموضوع ، ولكنّا سنقف فيما بعد عند تطوّر شخصيّة المكدي كما ظهرت في الأدب العباسي عامة وفي المقامات خاصة .

ـ وقد كان لظهور لغة المصطلح عند المكدين بعض الأثر إذ استوجب وجود تفسيرات ، وشروح لها . وهذه المصطلحات تفيد دارسي فقه اللغة ، كما أنَّها ساهمت في رفد المعاجم العربية ببعض المفردات ، ومثل هذه الظاهرة تفتح الباب للبحث في نشوء اللغات الخاصة بالطبقات الشعبية ، وهو ما يدخل في اختصاص علم اللغة الاجتماعي ، إضافة إلى تقصّي الأسباب الداعية إلى ظهور مثل هذه اللغات ، وأصولها وأساليبها اللغوية .

ـ وقد استمر أدب المكدين في الظهور والتأثير في الحياة الأدبية التي تلت العصر العباسي ، وصارت الكتابة في هذا الموضوع تمثّل المقدرة البارعة للأديب أو البليغ ، ومن ذلك قصيدة ساسانية نظمها صفي الدين الحلّي فقال في مقدمتها كاشفاً عن سبب نظمها : «لمَّا أطلقت عنان أسفاري ، وآن بعد التحجّب إسفاري طفقت أجوب البلاد ، وأسبر أحوال العباد فلم أجد في طوائف الناس على اختلاف الأجناس طائفة قليلة الكف ، كثيرة التحف ، آمنة عواقب التلف كطائفة تجار اللسان وورثة ملك ساسان . . . وكنت مولعاً بكشف حقائقهم ، واقتباس دقائقهم ، غير أني لم أنتظم في سلكهم ولم أشاركهم في ملكهم مع أنّي كنت أنقل من الهادور عن شيخهم ساسان في علمهم وعملهم ، واصطلاحهم وحيلهم ، ما لم يحيطوا به خبراً . . .فكلّفني بعض أشياخهم . . . أن أجمع قصيدة تجمع لفظهم ، ومعناهم وتضمّ أقصاهم وأدناهم . . . وأن أجعل ألفاظها بلغتهم كيلا تعلم العامة حقائقهم ، وتسلك الأخشان طرائقهم .وقصيدة الحلّي تصف عالم المكدين على لسان الشاعر ، الذي عبّر عن تجاربه ومواقفه وقد اختتمها بقوله[٩] :

وإنْ بصَّني قسمي وأمري مزفت | يدنِّك بعد الهول ، ما عُذتَ تلقاني
وينفر كالمذكور عني محبرشاً | وأصهاله التّطيّب ، والكسح يقراني
ويعزم تعكيري وهجبي وإنني | أزغِمِرُ أنَّ الهاك من عدم إمكاني
ونسبي شبيه الفذّ مافيه كشةٌ | ولا بعضُ تبكيت إذا البرد وافاني
فكم جهد ما أسعى الى الرزق جاهداً | أذكّر بي الأقدار ، والدهر ينساني
إذا لم يعنك الجَدُّ ليس بنافع | ذكاءُ إياس ، مع فصاحة سحبانِ

وقصيدة الحلّي تعدّ وثيقة هامة عن أحوال المكدين في عصره ، وما يتعرضون له من نكبات ، وقد مضى على شاكلة الحلّي ابن دانيال العراقي الأصل ، حيث اتخذ من حياة الساسانيين مادة لبابة (عجيب وغريب) ، فجاء في مقدمتها قوله :«أجبت أيُّها الأستاذ الظريف والماجن اللطيف مسألتك الثانية لئلا تظن أنَّ همتي في الأدب متوانية ، وأتيتك بغريب ، وألحقتك بعجيب ، وهذه البابة تتضمن أحوال الغرباء المحتالين من الأدباء الآخذين بهذا الشأن ، المتكلمين بلغة الشيخ ساسان»[١٠] . وقد ذكر فئاتهم وأصنافهم وحيلهم ، وأورد قسماً كبيراً من مفردات لغتهم ، ولنستمع إلى غريب وهو يتحدث عن الكدية والمكدين ، وعن الظروف التي دفعته إلى انتهاج ذلك الطريق فقال :« ولمَّا لم يبق من يستمطر وابله ، ولا ممن يُرجى نايله ، رأينا الحيلة عليهم ، ولا الحاجة إليهم ، وتركنا العمل ، وملنا إلى الراحة والكسل ، وانفردنا بتدبير الحيل وتفرّقنا في تلك الفرق ولم يصدّنا رعب ولا فرق ، وأقدمنا على وصف الطراش ، ورأينا العوام كالأخشاش ، فهملنا السمقون والكد ، وعبينا الحرمى والشكرى ، والذي يسعى ويكد . . . فأطرحت الاحتشام ، وهنكمت بمصر والعراق والشام ، وتساوت عندي المساوي وادّعيت أباطيل الدعاوى ، فطوراً أدعي معرفة الكيميا وآونة أثب بالمطالب والسيميا ووقتاً بالعزايم والتغوير ، وتارة أكتب على الشقف بذهب ماء البير ، وأدّعي الحكم على ملوك الجان ، واستحضر مطيطرون والشّيصان ، ثم انشكع كالمجنون ، وأخرج الزبد من فمي بالصابون ، وربَّما هابرت العميان ، وألصقت أجفاني بعلك اللبّان ، وورّمت

أطرافي بالدردباس ، وأتباكي بالكندس من الإفلاس»[١١] .

وقد انتقل الاهتمام بالمكدين وأدبهم إلى رحاب الأندلس ، فنجد فقيهها عمرٍ صاحب الأزجال قد نظم قصيدة طويلة تصل إلى ثلاثة وثمانين بيتاً ، وطّألها بنثر وجعل الجميع مقامة ساسانية : (تسريح النصال إلى مقاتل الفصال) ومنها نورد قوله[١٢] :

ونحن على ما يغفر اللّه إنّما ... نروح ، ونغدو من رباط إلى خان

مع الصبح نضفيها عباءة صفّةٍ ... وبالليل نلويها زنانير رهبان

أتذكر في سفح العقاب مبيتكم ... ثمانين شخصاً من أناث وذكرانِ

وكم شائق منكم إلى عقد تكّة ... وكم هائمٍ فيكم على حلّ هميانِ

فأطفأت قنديل المكان تعمّداً ... وأومأت فانقضّوا كأمثال عُقبانِ

٣ ـ ومما يقوي مكانة أدب المكدين ، ويرفعه إلى مقام الاهتمام ما كان له من أثر في حركة التأليف ويظهر ذلك من خلال عرضنا للمؤلفات التي احتوت حيلهم ، وألفاظهم الاصطلاحية إذ كانت منبعاً ومصدراً دقيقاً لمعرفة أحوالهم الاجتماعية ولعلّ أشهر تلك المؤلفات بما تحتوي عليه من أثر لا ينكر يتمثّل في مايلي :

ـ مؤلفات ذكرت أسماء أصحابها ، ولم تعرف عناوينها ، فقد أورد الشّريشي في شرحه لمقامات الحريري مقطعاً مهماً في هذا المجال إذ قال : «قال أبو الفتح اسماعيل بن الفضل بن الإخشيد في كتابه : حدّثنا أبو بكر البطايري المكدي ، حدّثنا محمّد بن الفضل الإخشيد في كتابه : حدّثنا أبو بكر البطايري المكدي ، حدّثنا محمّد بن أحمد الفقيه المكدي حدّثنا محمّد بن علي بن أحمد الفقيه المكدي ، حدّثنا مليك بن صالح المكدي قال : سمعت طرارة المكدي قال : قال ساسان : ألّا أدلّك على شجرة الخلد ، وملك لا يبلى ؟ قلت : بلى ، قال : هي الكدية»[١٣] . ففي هذا الخبر عرفنا أنّ لأبي الفتح المذكور كتاباً ضمنّه أقوال المكدين وأخبارهم ، دون أن نعرف عنوانه .

ـ وهنالك كتب سمّيت ، ولم يعرف مؤلّفوها ، ومنها كتاب الهادور[١٤] الذي ذكره الحلّي في مقدمة قصيدته الساسانية ، وأشار إلى ما تضمنه ذلك الكتاب من معلومات ومصطلحات .

ـ ولدينا مجموعة ثالثة في الشعبذة والحيل والخفة ذكرها ابن النديم[١٥] ولا نعرف عنها اليوم شيئاً وهي : كتاب الشعبذة لعبيد الكيّس ومن مؤلفاته الأخرى كتاب المخرقة ، ومن تلك الكتب أيضاً ما نسب إلى قطب الرّجا بعنوان «الخفّة والدّك والقف» وله أيضاً «كتاب بلع السيف والقضيب والحصى والسبح وأكل الصابون والزجاج والحيلة في ذلك» . هذا ما استطعنا الوصول إليه من المؤلفات التي نرى أنّها أفادت بعض الكتّاب الآخرين الذين كتبوا عن المكدين ، فمن ذلك أنّ صاحب مفتاح السعادة يتحدّث عن علم الحيل الساسانية فيقول في تعريفه :«وهو علم يعرف به طريق الاحتيال ، وجلب المنافع وتحصيل الأموال ، والذي باشرها يتزيّى في كل بلدة بزّي يناسب تلك البلدة[١٦] وإلى جانب علم الحيل ومن فروعه نجد ما يعرف بعلم كشف الدّك وإيضاح الشكّ وهو : «علم يتعرّف منه الحيل المتعلقة بالصنائع الجزئيّة من التجارات ، وصنعة السمن واللازورد . . . والياقوت وتغرير الناس في ذلك[١٧] .

وإلى جانب تلك المؤلفات التي اختصت بالمكدين وجدنا أخرى أشارت إليهم وضعها مؤلفون آخرون ومنها :

ـ حيل المكدين للجاحظ وهو مفقود ذكره البغدادي في الفرق بين الفرق[١٨] ، وقد تكون النتف التي احتفظ بها البيهقي في محاسنه منقولة عنه .

ـ يضاف إلى ذلك طائفة من المؤلفات ذكرها الجوبري في كشف أسراره[١٩] ، وهي : «كشف الدك وإيضاح الشك» لابن شهيد المغربي ، وكتاب سعيد النيسابوري ، وكتاب «إرخاء الستور والكلل في كشف الدكّات والحيل» .

ويعد من أهم الكتب في هذا المجال كتاب الجوبري الدمشقي وعنوانه «المختار في كشف الأسرار» ، وقد ذكر أنّه اعتمد في تأليفه على أكثر من ألف

وثلاثمائة كتاب ، ويشتمل على ثلاثين فصلاً ، يحتوي كل فصل على عدّة أبواب ، انصبّت في كشف أسرار المكدين وحيلهم .

ولا بُدَّ ونحن نتحدّث عن أثر المكدين ومكانة أدبهم من أن نذكر الكتب المؤلفة في أخبار القصّاص منهم وأحوالهم وأهمّها : «كتاب الباعث على الخلاص من حوادث القصّاص» للحافظ زين الدين العراقي ، وكتاب القصّاص والمذكّرين لابن الجوزي وهو مخطوط فيما نعلم ، «وكتاب تدبير الخواص من أكاذيب القصّاص للسيوطي» وقيمته لا تكمن في مضمونه فحسب ، بل تتعدّاه إلى تلخيصه لكتابي الباعث على الخلاص ، والقصّاص والمذكّرين ، إذ أفرد لهما فصلين مستقلين . وقد ذكر حاجي خليفة أنَّ لأبي بكر محمّد بن الحسن المعروف بالنقاش الموصلي المتوفى سنة (٣٥١) كتاباً اسمه أخبار القصّاص[٢٠] ، لا نعرف عنه اليوم شيئاً .

٤ ـ وممّا يقوّي من مكانة أدب المكدين ، ويرفع من شأنه ما نجده من تشابه وتقارب بين أدب الكدية في المجتمع العربي ونظيره في المجتمعات الأوربية ، ممّا يفسح المجال لبحوث طريفة في الأدب المقارن ، لم تظهر لدينا حتّى الآن فيما نعتقد ، ومن مظاهر التلاقي والتشابه ما لاحظه بوزورث عن وجود أعمال أدبية صوّرت ـ بنزعة تعليمية وتحذيرية ـ عالم المتسوّلين وطرقهم[٢١] ثمّ أضاف قائلاً : «إنَّ الأدب حول المتسولين والمخادعين أصبح ذا مغزى في فرنسا منذ القرن الخامس عشر ، وفي انكترا وألمانيا منذ القرن السادس عشر وحتّى الآن[٢٢] ومن نقاط التلاقي أيضاً ذلك التقارب في الحياة والأسلوب بين أشعار الأحنف العكبري وأبي دلف الخزرجي ، وبين الشاعر الفرنسي Villon الذي كان «شعره ، وطريقة حياته تذكّرنا حتماً بأشعار الأحنف وأبي دلف الخزرجي منذ خمسة قرون ، فقد كانت له صلات ب Ogvillards إذ كان يستعمل أسماءهم ولهجتهم العاميّة»[٢٣] . فقد كان يذكر في شعره مالاقاه في تنقله» من بلد إلى بلد يكدي ويستجدي مع طائفة من الصعاليك السائرين بعد أن سرُق ، وقتل ، وسُجن ، وكان يتقن لغة

الشحاذين ، ويعرف أسرارهم ، ويعيش معهم[٢٤] .

وقد برز في القرنين السادس عشر والسابع عشر «جنس جديد من القصص خطا بالقصة خطوات نحو الواقع هو ما نطلق عليه قصص الشطار ، ووُجد أوّل ما وجد في أسبانيا ، وهو قصص العادات والتقاليد للطبقات الدنيا في المجتمع ، وتسمّى في الاسبانية Picaresca»[٢٥] وقصص الشطار كالمقامات أبطالها من المتشردين والمتسوّلين ، وقد أثبت أكثر من باحث نقاط تلاق بينها وبين المقامات ، ومن القصص التي ظهرت في اسبانيا في ذلك المجال قصّة : (لا ساريو دي تورمس وحظوظه ومحنه) عام ١٥٥٤م ، وممّن تأثّر في هذا الجنس في الأدب الفرنسي شارل سورل في قصته (تاريخ فرانسيون الحقيقي والهازل) وقصّة (جين بلا لمؤلفها لوساج) .

لكنَّ باحثاً واسمه جرير أبو عطية شكّك في مدى الصلة بين المقامات والرواية التشردية ، ولكنَّ آراءه تشكو من الاضطراب والتناقض ، وتحاول تخطّي الحقائق المعروفة ، ومنها ترجمة المقامات إلى الآداب الأوروبية . وفي خاتمة مقالته عندما وجد نفسه محاصراً بالأدلّة التي لا تدفع عاد فاعترف ببعض التأثير قائلاً : «فأثر المقامات على الرواية التشردية ربّما كان شفويّاً وسطحياً ، والتشابه بينهما كان عرضياً ، وليس جوهرياً»[٢٦] .

لهذه الأسباب التي عرضناها نجد من الغبن أن يستمر إهمال الوجه الآخر من الأدب ، الوجه الذي صوّر الحياة في قطاعها العريض ، لقد آن الأوان أن تنهض دراسات أدبية اجتماعية تسلّط الضوء أكثر على بعض النقاط التي مازالت مجهولة ، أو مغمورة وإذا كانت تلك الدراسات ستكون مرهقة ، وتحتاج إلى جهد وتنقيب ، فهي ضرورية ليكتمل بها فهمنا للحياة والأدب في عصر من العصور لا من وجه واحد ، وإنّما من وجوهه الأخرى كافة .

وممّا سبق نتبيّن أن مكانة أدب الكدية ارتبطت بجوانب شتّى عرضناها في هذه الصفحات ، وكان من بينها ، أنّه ساهم في انتقال شخصية المكدي من حيّز الواقع إلى رحاب الأدب والفن ، فأصبحت تلك الشخصية على أيدي

بعض الأدباء العباسيين تنبض حياة ، وتشع جاذبية وطرافة ، وإن جاء الإطار العام لشخصيات المكدين واحداً إلّا أنه لكل واحد منهم حياته وعالمه ، وهذا ما سنراه في الفصل التالي .

هوامش الفصل الخامس

(١) الأدب في ظل بني بويه ص ٢١٤ .
(٢) الأدب في ظل بني بويه ص ٣٠٣ .
(٤) الظرفاء والشحاذون ص ١٠١ .
(٥) تنظر ص ١٦٩ من هذا البحث .
(٦) دراسات فنية في الأدب العربي ص ٥٧٩ .
(٧) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع ١/ ٤٩٥ .
(٨) ديوان الحلّي ص ١٤٤ .
(٩) المصدر نفسه ص ٤٤٨ .
(١٠) خيال الظل وتمثيليات ابن دانيال ص ١٨٨ .
(١١) المصدر نفسه ص ١٩٢ - ١٩٣ .
(١٢) نفح الطيب ٣/ ٢٣ .
(١٣) مقامات الحريري لشرح الشريشي ٣/ ١١٥ .
(١٤) ديوان الحلّي ص ٤٤٤ .
(١٥) الفهرست ص ٣٧٢، وذكر ابن النديم أن منصوراً كان يلعب بين يدي المعتمد .
(١٦) مفتاح السعادة ١/ ٣٦٩، وكشف الظنون ١/ ٦٩٤ .
(١٧) مفتاح السعادة ١/ ٣٦٩ .
(١٨) الفرق بين الفرق ص ١٦٢ .
(١٩) المختار في كشف الأسرار ص ٤ .
(٢٠) كشف الظنون ١/ ٢٨ .

(٢١) ٥/ ١ The Medieval Islamic Underworld.

(٢٢) ٥/ ١ The Medieval Islamic Underworld.

(٢٣) المرجع نفسه ١/ ٦ .

(٢٤) الظرفاء والشحاذون ص ١٠٠ .

(٢٥) الأدب المقارن ص ٢١٣، وتنظر الصفحات ٢١٣ - ٢١٦ .

* ولد في باريس أواخر عام ١٤٣١م أو بداية ١٤٣٢م من أسرة متواضعة ، وكان يتيماً ، ثم أتم في جامعة السوربون دروس معهد الفنون ، وانتخب سيداً محامياً لها ، واحتفظ بثقافة عامة وواسعة ، وكان يذهب إلى الأماكن السيئة ، فوصل إلى قمة الجريمة حيث قتل كاهناً في عام ١٤٥٥م ، فتوجب عليه ترك باريس ثم حصل على كتاب براءة بخصوص هذا الجرم ، وبدلاً من أن يتوب اتّهم بسرقة في معهد نافار . . ثم ترك باريس في نهاية عام ١٤٥٦م ، وسجن وخرج من السجن ثم اختبأ في نواحي باريس ، وفي شتاء ١٤٦١ و ١٤٦٢ ألّف عمله الرائع (الوصيّة) ثم حكم عليه بالموت سنة ١٤٦٢ . . .الخ» . ينظر الكتاب التالي : ٢١٢ — ٢١٠ ، MOYN AGE

(٢٦) الآداب الأجنبية ، العدد الرابع ص ٧٠ .

الفصل السادس

تطوُّر شخصيَّة المكدي في النثر العبّاسي

ظهر في الأدب العباسي تيار جديد ، عني بتصوير الشخصيات الفنية التي عرفها المجتمع آنذاك . ويعد الجاحظ رائد هذا الاتجاه إذ قدَّم لنا نماذج متنوعة من شخصيات البخلاء ، والمكدين والحمقى . وفي هذا الأدب نجد أيضاً شخصياتَ فنية للطفليين والمغفلين . . .الخ ، وهي نماذج يتفاوت الكتّاب في رسمها جودة ورداءة ، ومن اطّلع على المؤلفات التي تصب في ذلك الاتجاه يتبيّن له تمايز الكتّاب فيما ذكرنا[1] .

وفي دراسة الشخصيات الفنية ، لا بُدَّ من أن نشير إلى الترابط الواقعي والخيالي في تكوينها ، وقد اختلف الباحثون في تحديد وشائج الاتصال بين ذينك الجانبين فخالويه المكدي وهو من أبطال الجاحظ شخصيّة حقيقية حسب ترجمة الجاحظ وياقوت له ، فهو مولى بني المهلّب[2] ، ولكنَّ الدكتور طه الحاجري رأي فيه شخصية خيالية[3] وعزا صنيع ياقوت في ترجمة خالويه إلى الورّاقين الذين أفردوا له رسالة خاصة معتمدين على ترجمة الجاحظ له ، وعندما اطلّع ياقوت على رسالة خالويه منفصلة اعتقد أنَّ صاحبها شخصيّة حقيقية ، ولا نظن الأمر كما ذهب الحاجري ، لأنَّ الحموي اعتمد على ترجمة الجاحظ ، ومن ثم فإن صنيع الوراقين في هذا المجال لا قيمة له فيما يتعلق

بالجانب الواقعي أو الخيالي في شخصيّة خالويه .

ونجد الخلاف نفسه يقال عن أبطال الكدية الآخرين ، فأبو الفتح الإسكندري برأي كثير من الباحثين شخصية خيالية ، ابتكرها الهمذاني ، ولكنّ الدكتور محمد مهدي البصير يؤكد «أنّ أبا الفتح الإسكندري هو أبو الفضل الهمذاني نفسه»(٤) وقد بنى الدكتور مهدي رأيه استناداً إلى ما ورد في سيرة بديع الزمان من استجداء وكدية . ومانراه أنّ شخصيّة الإسكندري تعبّر عن المكدي بإطار فني ، ولا يقتضي أن تكون صورة عن الهمذاني ذاته .

وكانت شخصية السروجي هي الأخرى مثار جدل ونقاش ، وقد أورد ابن خلّكان في وفياته بعض ما قيل في تحديدها ، ومنها : أنّ السروجي شخصية حقيقية ، فهو مشرّد ، قدم البصرة من مدينة السروج بعد أن احتلها الصليبيون القادمون من جهة الشمال ، وهنالك رأي ثان يرى أنّ شخصية السروجي تمثل سيرة المطهّر بن سلّام النحوي ، وهو من تلاميذ الحريري وطلابه(٥) .

أما اليشكري بطل مقامات ابن ناقيا ، وأبو عمر التنوخي بطل مقامات الحنفي ، فهما شخصيتان خياليتان من إبداع مؤلفي تلك المقامات ، فلم يذكر أحد أنّ لهما وجوداً حقيقياً .

ونحن في هذا المجال لا تهمنا حقيقة وجود تلك الشخصيات ، لأنّنا ننظر إليها من زاوية فنيّة ، ونعدّها شخصيات جذّابة وممتعة ، لها وجودها وملامحها ونفسيتها على هذا الصعيد ، وهي بالتالي انعكاس لجانب من الحياة الواقعية .

وشخصيات المكدين يشابه بعضها بعضاً ، ومردّ هذا التشابه مرتبط بالتقارب الواقعي لنمط حياتهم ، التي اتخذها الأدباء مصدراً أساسياً يستعينون به في رسم شخصيات المكدين . كما ارتبط أيضاً باحتذاء الأدباء ، اللاحق منهم بالسابق ، وتمثلهم للنماذج الفنية المعروفة في عالم الأدب ، وقد ظهرت مقولة التأثر والاتّكاء في مقدمة مقامات الحنفي إذ قال : «أبدأ بذكر الفارس ابن

بسام المصري على زِنَةَ الحارث بن همام البصري ، وعنه أسوق الكلام إلى أبي عمر التنوخي على وزن أبي زيد السروجي ، مقتدياً في هذا التحرير بابن الحريري ، كاقتدائه بصاحب ابن هشام والإسكندري(٦) . ولكنَّ الاستعانة لا تلغي التفّرد والتمايز ، ولذلك ستتعرض لتلك الشخصيات الفنية التي اشتهرت في النثر العباسي مبرزين نقاط التلاقي ، والاختلاف في رسمها عند كلّ من الجاحظ والهمذاني وابن ناقيا والحريري والحنفي .

لقد اتفق الهمذاني وابن ناقيا والحريري في اختيارهم لشخصية المكدي التي تبدو عامية المظهر ذكية المخبر ، فالمكدي رجل تزدريه العيون ، ولكنّه في موقف الاختبار داهية ذكي ، بارع في الحيل كثير التلوّن والتقلّب ، يلّم من كل علم بطرف . وتقوم حياة تلك الشخصيات على الاستجداء ، ولكنَّها في مواقف متعددة تقدّم للمجتمع خدمات بسيطة عدا الكدية . فخالويه يدّعي معرفة السحر والكيمياء ويستغل تلك المعرفة لصنع بعض الأدوات ، والاسكندري والسروجي ، والتنوحي قف كل واحد منهم في موقف المعلم فيخوض في بحور النحو والنقد والأدب والناس من حولهم مابين معجب ومصنعٍ فكأن هؤلاء حملوا تجارتهم من علم ومعرفة ، فخرجوا يكدون بها فهم بذلك يختلفون عن سواهم من المكدين الذين قامت مهنتهم على الاستجداء والمذلة .

وقد اختلفت وجهة نظر المؤلفين السابقين في تحديد العوامل التي قذفت أبطالهم إلى عالم التسوّل والاستجداء ، وذاك الاختلاف كما نعتقد يعبر عن وعي الكتّاب لظروف مجتمعهم ، وعن ملابسات كل مرحلة من مراحل العصر العباسي وظروفها فالجاحظ جعل أحد مكديه يختار هذه المهنة مكرهاً ، إذ دفعته إليها الحروب العربية ـ الرومانية فخرج صفر اليدين مشرّداً تتقاذفه الأمصار والبلدان . ولكنَّ الجاحظ يرصد تلك الظاهرة بكل أبعادها فيجعل خالويه يختار الكدية طوعاً ورغبة ، انطلاقاً من فلسفته الذاتية التي تمركزت في محور ذاتي همّه البحث عن الثروة دون أيِّ تفكير في صحة الوسيلة . وهذه

الفلسفة الذاتية هي صدى لمفاسد عصره أو لنقل : هي مرحلة مبكّرة من مراحل الفساد السياسي الذي ساد في الدولة العباسية وقد تجلّى هذا الدافع في سلوك الإسكندري والسروجي ، فهما لا يكديان عن رغبة ، ولكنَّ الظروف الصعبة ، والقيم المضطربة دفعتهما دفعاً إلى انتهاج درب الكدية والتسوّل وفي ذلك يقول الإسكندري[٧] :

أنا جوّالة البلا   دِ وجوّابةُ الأفقْ
أنا خذروفة الزما   نِ وعمّارة الطرقْ
لا تلمني لك الرشا   دُ على كديتي وذقْ

واختلاف العوامل التي دفعت المكدين إلى التسوّل والاستجداء هي التي حددت موقفهم من المجتمع وأفراده . فخالويه عندما اختار الكدية طوعاً ورغبة ، لم يعترض على بنية أفراده ، ولم يحتج على تركيبها ، وشأنه في ذلك شأن اليشكري الذي عاش حياته المزرية دون تذمر أو احتجاج ، ويختلف الأمر تماماً عند الإسكندري والسروجي فهما كما أسلفنا أكرها على الكدية ، ومن هنا نجدهما في موقف ناقد متذمّر ، رافض لقيم عصرهما . وقد انصب نقدهما في عدّة اتجاهات يأتي على رأسها : ذمّهما لرجال ذلك الزمان ، ولطبيعته الفاسدة ، ولحظوظهما العاثرة .

وقد كشفوا في نقد الحكام عن اختلال القيم والأصول ، فأصحاب الحلّ والربط الذين يتحكمون في مقادير الرعية هم جماعة من الجهلة اللئام ، ممّن حازوا الثروة والسلطة ، واستأثروا بالمغانم والمكاسب ، على حين عاش السروجي والإسكندري عيشة مذّلة واستجداء ، وفي ذلك قال الإسكندري[٨] :

والفقرُ في زمن اللئا   م لكلّ ذي كرم علامه
رغب الكرامُ إلى اللئا   م ، وتلك أشراطُ القيامه

وكان السروجي أكثر وضوحاً وجرأة في نقده عندما كشف عن تناقضات مجتمعه فقال[٩] :

ولو أنصفَ الدَّهرُ في حكمه　　　لما ملَّك الحكمَ أهل النقيصه

وقد انصب جزء كبير من نقدهما على الزمان ، وهو زمن مشين ، لا نظام فيه ولا انصاف ، شريعةِ أهله الجهل ، ودستورهم الحماقة ، وفي زمن كهذا يضيع العلم والعلماء ويسود الجهل والجهلاء ، إنَّه زمن الإسكندري الذين قال فيه(١٠) :

هـذا الـزمـانُ مـشـومُ　　　كـمـا تـراه غـشـومُ
الحُمـق فـيـه مـلـيـحٌ　　　والـعـقـلُ عـيـبٌ ولـومُ .

ثم قال في مكان آخر(١١) :

أنـا أبـو قـلـمـون　　　فـي كـلّ لـونِ أكـونُ
اختزْ من الكسب دوناً　　　فـإنّ دهـرَك دونُ
زجِّ الـزمـانَ بـحـمـق　　　إنَّ الـزَّمـان زبـونُ

والطريف في الأمر أنَّ الإسكندري والسروجي لم يقفا عند نقد مجتمعهما ، فقد تجاوزاه إلى انتهاج مواقف عمليّة للنيل من أفراده ، دون تمييز بين ضعيف أو قوي وظالم أو مظلوم ، وهذا قصور في التفكير دون ريب ، فليس كلُّ أفراد المجتمع العباسي من أعداء المكدين . وكانت الحيل من بين المواقف التي جابه بها الإسكندري والسروجي عصرهما انطلاقاً من سياسة ذاتيّة بنيت على تأمّلات سطحيّة فممّا قاله الإسكندري في ذلك نورد الأبيات التالية(١٢) :

فـقّض الـعـمـر تـشـبـيـهـاً　　　عـلـى الـنـاس ، وتمـويـهـا
أرى الأيـامَ لا تـبـقـى　　　عـلـى حـالٍ فـاحـكـيـهـا
فـيـومـاً شـرُّهـا فـيَّ　　　ويـومـاً شـرّتـي فـيـهـا

وإلى جانب الحيل نجد الحماقة ، وهي من وجهة نظر المكدين تعبّر عن تعامل يتناسب وزمنهم الأحمق ، وفي هذا المنهج الذي يعبِّر عن سلوكهم قال الإسكندري(١٣) :

الذنبُ للأيام، لا لي فاعتبْ على صرف الليالي
بالحُمق أدركْتَ المنى و رفلْتُ في حُلَل الجمالِ

ومما سبق نتوصل إلى المكوّنات التي جعلت المكدي شخصية متحلّلة من القيم غير منتمية، فهو صورة مصغّرة لمجتمع جمع كثيراً من السلبيات والأخطاء التي ظهرت في سلوك أفراده.

ومن سمات شخصية المكدي كما رسمها الكتّاب السابقون صفة التجوال والتطواف دون أن يرتبط بها شوق أو حنين إلى الموضع الذي انطلق منه المكدي، ويستثنى من ذلك السروجي الذي كان يصدر لواعج الهوى والحنين ويطلقها زفرات حارّة عندما يتذكر مدينته التي خرج منها مكرهاً فيقول(١٤):

مسقطُ الرأسِ سروجُ وبها كنت أموجُ
مَنْ رآها قال: مرسى جنةُ الدنيا سروجُ
ولِمَن ينزاحُ عنها زفراتٌ ونشيجُ
ليت يومي حُمَّ لمّا حُمَّ لي منها الخروجُ

وحنين السروجي كما نلاحظ صادق، يختلف عن حنين اليشكري الذي مرّ بنا في مقامته الثالثة(١٥) عندما اتخذ من حنينه لمدينة دمشق وسيلة للكسب والاحتيال.

ويلتقي السروجي واليشكري مع أحد أبطال الكدية عند الجاحظ فقد ظهرا في هيئة مَنْ جاهد في سبيل الله، فكانا ضحيّة الحروب العربية ـ الرومانية، مع فارق واضح في هذا المضمار إذ «نجد مكدي الجاحظ يظهر بمظهر البطل، فهو قد فقد وطنه، واضطرته الأحداث أن يلتجىء إلى الكدية(١٦) أما اليشكري فقد ذكر جهاده في سبيل الله، ولكنّه لم يحدّد الزمان والمكان(١٧).

وقد اتسم المكدون بصفة البخل التي وصم بها خالويه، والإسكندري،

واليشكري وبلغ من بخل خالويه أنّه استرجع من يد السائل دِرْهماً كان قد غلط به ، وأعطاه فلساً ، ولم يعبأ باستنكار القوم تصرفه ، وصرَّح الإسكندري ببخله فقال[١٨] :

لا يغرنَّك الذي أنا فيه من الطلبْ
أنا في ثروة تشق لها بردة الطربْ

وقد بالغ ابن ناقيا في إبراز هذه الصفة في سلوك اليشكري ، فجعله يفقد وعيه ويغمى عليه ، عندما ودّت جارية مغنّية أن يهبها خاتمه تذكاراً ، ولمّا نهض من غيبوبته جمع نفسه ، وولّى هارباً لا يلوي على شيء[١٩] .

أما الحريري فقد أنقذ بطله السروجي من هذه الرذيلة ، وجعله يقدّم الزّاد والطعام لضيوفه في أكثر من مقامة[٢٠] ، وإنّ كانت هذه المواقف نادرة عند المكدين إلّا أنّنا نجد ما يوثقها في سلوك بعضهم ، فقد روى الجوبري أنَّ أحد المكدين استضافه فلمّا أراد المكدي الانصراف إلى عمله مبكراً قال للجوبري : «الضيافة ثلاثة أيام ، فلا تبرح من مكانك حتى أعود إليك[٢١]» .

ومن نقاط التلاقي التي ظهرت في رسم شخصيّة المكدي عند المؤلفين السابقين ما وجدناه عند الجاحظ والهمذاني والحريري إذ جعلوا أبطالهم يتركون وصايا قبل موتهم ، فقد أوصى خالويه ابنه بالكدية والبخل ، أما الإسكندري فقد حثّ ولده على البخل والتجارة ، وكان السروجي قد أوصى ابنه بالكدية أيضاً ، ولكنّه لم يقرنها بالبخل أو التقتير[٢٢] .

وتختلف شخصيات المكدين السابقة في تطورها النفسي والزمني ، فالجاحظ قدّم لنا خالويه في آخر أيامه ، وتركه يتحدث عن الأيام التي خلت دون أن يبرز أي تطوّر طرأ على نفسيته ، وهذه سمة تكاد تكون عامة في شخصيات المكدين الفنية ، وقد حاول الهمذاني أن يقدم لنا أكثر من مقامة تمثّل مراحل حياة الإسكندري إذ نجده مرّة فتى وأخرى وثالثة شيخاً[٢٣] ولكنَّ هذا العرض جاء شكلياً ، ولم يوازه تطوّر نفسي يناسب المراحل السابقة من عمره . وهذه قضية تقودنا إلى ذكر موقف الكتّاب من شخصيات مكديهم ،

وتدخلّهم المستمر في رسم معالم طريقها ، وغالباً ما تتحوّل الشخصية الفنية إلى دمية بيد صانعها ، وتصبح بوقاً لآرائه وأفكاره ، وإذا استطعنا أن نعدَّ شخصية الراوي ممثلة وجهة نظر المؤلف فإنّنا نجد أغلب الكتّاب يتعاملون بلطف تشوبه بعض مواقف الاستهجان والاستنكار مع أبطال مقاماتهم ، ولم يشذ عن هذا الموقف إلّا الحنفي ، وقد كان الراوي في مقاماته يناوىء البطل ، ويهوّن أمره على الناس ويكشف عيوبه وينشرها أمامهم ، وقد أفرد الحنفي لابن بسّام الراوي مقامة خاصة يردّ بها على كل مقامة من مقامات التنوخي البطل ، ولنأخذ على سبيل المثال المقامة الأولى حيث نجد ابن بسام يتصدى للتنوخي وأصحابه قائلاً لهم : «أيّها الخونة الجورة ، والجهلة الفجرة ، أتفتخرون بشواذ كلامكم ، وتتباهون بسواد ظلالكم[٢٤]».

ولا بُدَّ أن نتساءل بعد عرضنا لشخصيات المكدين الفنية عن نهاية حياة كل بطل من أبطال الكدية ، والواقع أنَّ الأدباء السابقين اختلفوا في تحديد ذلك ، فقد مات خالويه ـ وهو ثريّ ـ دون أن يترك الكدية ، وشاطره تلك النهاية الإسكندري واليشكري ، أمّا السروجي والتنوخي فقد انحرف مسار حياتيهما وتغيّر ، إذ تركا حياة الكدية والاستجداء ، وتابا في أواخر عمرهما ، وتوبة السروجي كانت متوقعة ، لأنّه كان يظهر روحاً صادقاً في وعظه وعلى هذا يمكن القول : إنَّ توبته لم تأته مصادفة كما ترى الدكتورة وديعة طه النجم[٢٥] ، بل هي مرحلة النضج لذلك الشعور الصادق وهكذا نجده في آخر مقاماته يتزهد ، وينبذ الدنيا ، ونحن نجد شعور التوبة يظهر فجأة ودون مقدمات في شخصية التنوخي ، وهذا يدل على ضعف فني لدى الحنفي لأنّه جعل حياة بطله مسطّحة ، ولم يستطع أن يتعمّق في رصده للمشاعر الانسانية عندما صنعها ، وفي المقامة الأخيرة نجد اليشكري تائباً واعظاً فيقول : «والدنيا دار غرور ، وإنّها مصايد غرور ، بل هي زينة وتفاخر ، وحياتها لعب وتكاثر ، لا يعتمد عليها إلّا الغافل ، ولا يرغب عنها إلّا العاقل . . . فأنا تبت إلى ربّ سميع بصير وتبت من كل تفريط وتقصير ، وأقمت بمقام شريف كريم[٢٦]» .

وهذا الموقف كما أسلفنا مقحم على سلوك التنوخي ، ولكنّه يمثّل وجهة نظر الحنفي ليس غير .

بقي أن نقول : ما موضع تلك الشخصيات الفنية في إطارها الاجتماعي والسياسي ؟ وليست الإجابة صعبة عن ذلك فقد كانت تلك الشخصيات كما ترى الدكتورة وديعة النجم عندما تكلّمت على شخصية المكدي لدى الجاحظ أنّها تمثل بذوراً لمرحلة الانحلال السياسي والاجتماعي للمجتمع العربي الذي تجسّد جلياً في عصر المقامات[٢٧] كما يمكننا الاستشهاد هنا بما قاله الدكتور مصطفى الجويني عن شخصية السروجي إذ رأى أنّها بنت عصر كان العالم الإسلامي فيه تتنازعه قوى متباينة ، خلافة عبّاسيّة في العراق ، وفاطمية في مصر ، وأموية في الأندلس ، وسلطان للسلاجقة يمسك بمقاليد الحكم في العراق وفارس ، الكلُّ يتوحدون تحت راية إسلامية واحدة إلّا أنَّ بأسهم بينهم شديد[٢٨] . أما على الصعيد الاجتماعي فقد كانت شخصيات المكدين قريبة من نماذجها الواقعية في الحياة ، إذ كانت في إطارها الخارجي تستوحي شخصية الأعرابي المتسوّل الذي اتخذ من الفصاحة والبلاغة أداة له في الكدية ، وهذه صفة نجدها واضحة عند الإسكندري واليشكري والسروجي والتنوخي ، ومن ذلك ما قاله الراوي في مقامات ابن ناقيا : «أنصتُّ ليلة من الليالي ، وأنا في نفر من العيال قد ضمَّ جمعنا الطعامُ ، وأيقظ مصباحنا الظلامُ ، إلى سائل بالباب يتوّخى بكلامه الإعراب ، وينطق بلسان الأعراب ، ويعتمد على غريب اللفظ ، ويمزج سؤاله بالوعظ[٢٩]» ولم يكتف ابن ناقيا بهذا الوصف الذي يدلّ على هيئة الأعرابي المكدي بل جعل مكديه يردّد أبياتاً من الشعر وردت على ألسنة بعض السؤّال الأعراب ومنها قوله[٣٠] :

لقد غدوْتُ خَلِقَ الثياب محتقبَ الزنبيل والجراب

طبّاً بدقّ حلق الأبواب

كما نجده في موقف آخر يردُّ على غلام منعه من العطاء قائلاً : «بفيك الكثكثُ والرّغام ، لقد تعلّمت الشر وأنت غلام[٣١]» ، وهذا قول يذكرنا بما

أورده الجاحظ على لسان أعرابي مكد قال لغلام في الموقف ذاته : «قبّح اللّه هذا الفم لقد تعوّد الشر صغيراً[٣٢]» .

أمّا مضمون تلك الشخصيات وما قامت عليه من معرفة ودراية بأنواع الحيل وصنوف المكر فهو يعكس التطور الحضاري في مدن الدولة العباسية ، وبالتالي يمكن القول : إنَّ أبطال المقامات جمعوا بين شخصية الأعرابي المتسول ، وبين ما فرضه واقع المدينة على المكدي من اعتماد الحيلة والخديعة ، لاسيما عند الأعاجم منهم .

ولقد كانت شخصية المكدي ممقوتة في الحياة وتثير الاشمئزاز والكراهية ، ولكنّها أصبحت في الفن مثار الإعجاب والتقدير ولعل ذلك ارتبط بتمردها ـ وإن كان فوضوياً غير منظم ـ ولكنّه كان موضع افتتان القرّاء كما في شخصية السروجي الذي يعدّ بحق ذروة التطوّر والنضج الفني لشخصية المكدي كما ظهرت في المقامات وفيما نرى أنَّ ذلك الإعجاب لم يكن حكراً على قراء العربية بل تعدّاهم إلى أبناء الآداب الأخرى ، حيث ترجمت المقامات إلى أكثر من لغة ممّا أدّى إلى شيوع هذا النموذج الفني المتمرد ، نموذج المتسول اللامنتمي الساخر من قيم مجتمعه وأعرافه وقد مرّت بنا نماذج من الآداب الاسبانية والفرنسية صوّرت لنا حكايات الشطّار والمتنقلين في أوربا خلال العصور الوسطى .

هوامش الفصل السادس

(١) من تلك المؤلفات : البخلاء للجاحظ ، أخبار الحمقى والمغفلين لابن الجوزي ، التطفيل وحكايات الطفيليين للخطيب البغدادي .
(٢) البخلاء ص ١١٢، ومعجم الأدباء ١١ / ٤٢ .
(٣) المصدر نفسه ت الحاجري ص ٣٠٧ .
(٤) في الأدب العباسي ص ٨٤ .
(٥) وفيات الأعيان ٤ / ٦٤ .
(٦) مقامات الحنفي ص ٥ .
(٧) المقامة الأذربيجانية ص ٥٥ .
(٨) المقامة البصرية ص ٧٦ ـ ٧٧ .
(٩) المقامة الصنعانية ص ١٦ .
(١٠) المقامة الساسانية ص ١١٠ .
(١١) المقامة المكفوفية ص ٩٣ .
(١٢) المقامة الأزادية ص ٢٠ .
(١٣) المقامة القردية ص ١١١ .
(١٤) المقامة الصورية ص ٣٢١ ـ ٣٢٢ .
(١٥) مقامات الحنفي وابن ناقيا ص ١٢٧ وما يليها .
(١٦) مجلة كلية الآداب العراقية العدد الأول ص ٩ .
(١٧) مقامات الحنفي وابن ناقيا ص ١٠٥ ـ ١٠٦ .
(١٨) المقامة الكوفية ص ٣٤ .
(١٩) مقامات الحنفي وابن ناقيا ص ١٥١ .
(٢٠) المقامة النصيبية ص ١٨٣ وما يليها .
(٢١) المختار في كشف الأسرار ص ٥٠ .
(٢٢) البخلاء ص ١١٩ ، والمقامة الوصيّة للهمذاني ، والمقامة الساسانية للحريري .
(٢٣) تنظر المقامات التالية : البلخية ، الأذربيجانية ، الشيرازية .
(٢٤) مقامات الحنفي وابن ناقيا ص ١٣ .
(٢٥) الجاحظ والحاضرة العباسية ص ١٨٩ .
(٢٦) مقامات الحنفي وابن ناقيا ص ١١١ .

(٢٧) مجلة كلية الآداب العدد الأول ص ٨ .
(٢٨) مجلة العربي العدد ٦٩ ص ١١١ .
(٢٩) مقامات الحنفي وابن ناقيا ص ١٣٢ .
(٣٠) المصدر نفسه ص ١٣٦، والبصائر والذخائر ٣/ ٢٠٧ .
(٣١) المصدر نفسه ص ١٣٥ .
(٣٢) البيان والتبيين ٣/ ٢٧٠ .
(٣٣) الأدب المقارن ص ٢٢٦ .

الخاتمة

لقد طفنا بأدب الكدية على مدى الصفحات السابقة وتبيَّن لنا أنَّ آراء اللغويين والمعجميين لم تتفق في معنى ودلالة المصطلحات التي أطلقت على المكدين ، ففيما يخص الكدية وجدنا ثلاثة آراء : ذهب أحدها إلى أنَّها لفظة عربية مشتقة من أكدي يكدي ، ومعناها قلّة العطاء أو المنع ، أما ثانيهما فيرى أنَّها لفظة عربية ، ولكنَّها مبدلة ، فالكدية ليست من أكدى ، وإنَّما هي من أجدى ، وقد حدث فيها إبدال الجيم كافاً . وكان هذا رأي الأنباري ، وحذا حذوه الحريري . أما ثالثهما فقد ذهب إلى أنَّ الكدية كلمة فارسية معربة ، وقد أشار إلى ذلك ابن الأنباري ، ومن بعده الخفاجي عن أهل عصرهما . ورأى ذلك من المحدثين إدي شير ، وقد قوّى هذا الرأي وجود مادة أكدى في المعاجم الفارسيّة ، وشيوع نطق العامة لها في ريف الجزيرة السورية وما جاورها من أرض العراق ، وهذه الأسباب هي التي جعلتنا نرجّح أن تكون الكدية كلمة فارسية معرّبة .

ولم يكن الخلاف منحصراً في الكدية فحسب ، وإنَّما وجدنا الأمر نفسه في مصطلح الشحاذة فهنالك ثلاثة اجتهادات يرى أحدها : أنَّ الشحاذة لفظة عربية مشتقة من شحذ السيف أو السكين ، أي صقله ، وهذا رأي أكثر المعجميين ، وإلى جانبه وجدنا من يرى أنَّ الأصل في شحذ هو شحث ، وهذا إبدال استخدمته العامة بين الثاء والذال ، وقد حصر الصغاني هذا الاستخدام

العامي في بيئة العراق ، ولكنَّ الحقيقة التي تم التوصل إليها هي أنَّ البيئات العربية حتى اليوم لم تتفق على نطق تلك الكلمات وما زالت تستخدم الإبدال ذاته ، فهنالك من يستخدم شخّات كما في مصر إلى جانب من ينطقها بالدال غير المعجمة ، ومازال أيضاً سكّان الجزيرة السورية يلفظونها بالذال . أما الرأي الثالث فأشار إلى أنَّ كلمة شحث سريانية ، وتدل على معنى الخرافة أو الباطل واللعب ، ولم نستطع إقرار هذا الرأي أو نفيه لنقص الأدلّة والبراهين .

وقد واجهتنا الخلافات نفسها فيما يتعلق بمصطلح الساسانية ، ولكنَّها لم تكن خلافات لغوية بل كانت خلافات في تحديد الدلالة ، والصلة بين المكدين والأسرة الساسانية ، فهنالك من ادّعى أنَّ ساسان الذي نسب إليه المكدون ماهو إلّا ساسان بن بهمن الذي حرمه أبوه الملك ، فعاش مشرّداً ، ذليلاً بين الجبال ، وكانت دائرة المعارف قد ذكرت إلى جانب هذا الرأي تفسيراً آخر مفاده أنَّ ساسان السابق ذكره لم يكن ملكاً ، وإنَّما كان أحد أرباب الحرف ، وبهذا كنّا إزاء أكثر من تفسير لحقيقة ساسان ، ورجحنا أن يكون ساسان صاحب حرفة وليس ملكاً ، ولم يقف الأمر عند ذلك الخلاف ، وإنما برزت أمامنا مشكلة أخرى تتعلق بسبب تسمية المكدين بالساسانيين ومن بين الآراء والاجتهادات التي قيلت وقفنا عند رأي محمّد عبده الذي أشار إلى أنَّ إطلاق هذا الاسم على المتسولين يرجع لغاية سياسية هي التشهير بالدولة الساسانية ، وما رأيناه أنَّ التشهير في هذا المجال غير وارد لا سيّما وأنَّ إطلاق تلك الصفة على المكدين يرجع إلى القرن الرابع أي بعد مضي زمن طويل على سقوط الدولة الساسانية ، وقد رجّحنا مما سبق أنَّ المجتمع العباسي لم يطلق على المكدين تلك التسمية ، وإنَّما انتحلها المكدون أنفسهمَ لدوافع تكسبية ، كما تبيّنا أيضاً أنَّ ذلك المصطلح أصبح ذا أفق واسع ، فهو يشمل كلَّ من تسوّل أو احتال في جمع المال .

وقد استخلصنا من خلال دراستنا لفئة المكدين أنَّ الكدية من الظواهر الاجتماعية الضاربة في أغوار الزمن ، فلا يمكن تحديد بدء نشأتها ، ولا مكان

انتشارها ، وقد تعاظمت في العصر العباسي الذي اخترناه نتيجة لعوامل متنوعة جاء في مقدمتها العامل السياسي الذي قاد إلى حروب خارجية بين العرب والروم ، وفتن داخلية قامت بين الخلفاء والطامعين في الخلافة والسيادة ، ثم بلغت تلك المشاحنات ذروتها في القرن الرابع الهجري نتيجة ضعف سلطة الخلافة ، ونمو شأن العناصر الأعجمية في تسيير مقاليد الحكم ، فشاع الاضطراب ، وانتشر الخوف ، وبرزت فئات متسلطة متنفذة من كبار ضباط الجيش وأعوانهم ، وأغلبهم من الأتراك والبويهيين . وكانت هذه الظروف وراء انتشار وهجرة فئات اجتماعية كثيرة ، كما كان العامل السياسي وراء تشرد آلاف من سكان الثغور الذين كانوا عرضة للسلب والنهب بسبب الحروب العربية ـ الرومانية . وكان للعامل الاقتصادي أثر هام في انتشار الكدية ، وقد ارتبط الاقتصاد بالظروف والأحوال السياسية آنذاك ، فكان الاقتصاد الضعيف نتيجة للسياسة الفاسدة وما نجم عنها من فوضى وسيطرة ومصادرة للأموال العامة ، وقد ساهمت الكوارث الطبيعية في زيادة الطينّ بلّة كما يقال ، ممّا أدّى إلى بروز طبقتين أساسيتين في المجتمع العباسي إحداهما : طبقة الخاصة ، والثانية : طبقة العامة الأولى تمتلك كل شيء ، والثانية تعاني من البؤس وضنك العيش ، وكانت فئة العامة تضم شرائح اجتماعية كثيرة ومنها المكدون .

وكان للتعاليم الدينية أثر كبير في انتشار الكدية ، فالكتب السماوية تحثّ المؤمنين على العطاء والصدقة ، وتعدّهما كفّارة للذنوب جزاؤها الثواب والمغفرة ، وربما كان ذلك محاولة لتقليص الفوارق المادية بين الطبقات الاجتماعية ، وقد استغلّ المكدون القادرون على العمل وغير القادرين هذه التعاليم ، فانطلقوا يستجدون بها ، ولا بدّ من الإشارة إلى أنَّ بعض الديانات ومنها البراهمية والبوذية كانت تعد التسوّل جزءاً أساسياً من معتقداتها وتعاليمها ، انطلاقاً من أن الكدية كسب حلال ، إثمه على صاحبه الذي جمعه ، وهذا ما أفسح المجال لظهور فئات من الشحّاذين الدراويش الذين يستجدون الناس ، وقد تبين لنا أنَّ بعض الطرق الصوفية كانت ترغم المريد على

انتهاج درب الكدية إذلالاً لنفسه وكسراً لشوكتها وأنفتها .

ولم تنتشر الكدية في المجتمع العباسي للأسباب السابقة فحسب ، فلقد ساهمت في انتشارها عوامل أخرى تعدّ انعكاساً للانحلال السياسي والاجتماعي ، وخلاصتها أنَّ الكدية لا تقتضي مالاً ولا جهداً ، وهي ربح لا خسارة فيه .

والواقع أن تلك العوامل مجتمعة أدت إلى بروز فئة اجتماعية ، عرف أصحابها بالمكدين ، وهم شريحة شكّلت مجتمعاً خاصاً بأفرادها ، وتبيّن لنا أنَّ مجتمع المكدين بني صرحه على التسوّل والشحاذة ، وتعد المدن من أكثر الأماكن استقطاباً لهم ، حيث كانت المساجد والساحات العامة ، والجسور تغصّ بهم وهنالك من كان مستجدياً في الأرياف والقرى يكدي حيناً ، ويحتال أحياناً والطريقة الشائعة بين المكدين أنَّم يسعون فرادى ، وقد يشكّلون جماعات صغيرة تنتقل من مكان إلى آخر ، كما ربطت فيما بين المكدين مجموعة من العلاقات الخاصة أخذ بعضها شكل التلمذة والتدريب ، كما سفّ بعضها الآخر إلى حياة الشذوذ والرذيلة ، وللمكدين تسلسل عرفي ، ورتب خاصة ، فمنهم العرفاء والبهاليل وكان الأدنى بينهم يخدم الأعلى رتبة ومقاماً . وقد حاولنا أن نستكمل صورة مجتمعهم فوقفنا عند ملابسهم ، والشائع فيها أن يكون المكدي زرّي الهيئة رثّ الثياب وهذا صحيح ، ولكنَّ بعضهم امتاز بزّي يتناسب وصفته ، فلباس المخطراني غير لباس المكي ولباس زكيم المكافيف يختلفف عن لباسهما السابق ، ثم ذكرنا أدواتهم التي كانوا يستعملونها ، وأوردنا ما عرفناه عن بيوتهم ومنازلهم ، والغالب الّا تكون للمكدي دار يسكنها ، فإن وجدت فهي مأوى موحش وقاع بائس ، وقد كان المكدون يختارون الأماكن العامة لمبيتهم ومنها الساحات والأرصفة ، والمساجد والحمامات والخانات ، والمصاطب . ولم يكن المكدون كما لاحظنا ينتمون الى جنس بشري واحد ، فهم خليط متنوع ، ولكنَّ أكثرهم في العصر العباسي كان من الأعاجم ، وقد امتهن هؤلاء الكدية عن قناعة فهم يختلفون عن

الأعراب الذين دفعتهم الظروف القاهرة إلى الاستجداءِ دفعاً كما تبيّن لنا أنَّ انتساب المكدي إلى قبيلة أو جنس بشري لا يعدّ صحيحاً في أحيان كثيرة ، وإنّما هو ضرب من ضروب التكسّب . كما ظهر لنا أنَّ تلك الفئة الاجتماعية ضمّت أصنافاً عديدة من المكدين ، وأنَّ تسمية هذا الصنف أو ذاك ارتبطت بطريقة حيلهم وأكاذيبهم ، كما تبيّن لنا أيضاً أنَّ الجاحظ أول من ذكر أصنافهم ، ثم جاء من بعده البيهقي ، وتعد قصيدة أبي دلف الخزرجي أهم مصدر كشف عن أصنافهم ، وكان من الواضح أنَّ تلك الأصناف لم تنقرض ، ولم تقف عند حد ، ومن خلال القصيدة الساسانية للحلّي وبابة عجيب وغريب لابن دانيال وجدنا أنها استمرت في الانتشار حتى فيما تلا العصر العباسي ولعلنا لا نتعدى جادة الصواب إذا قلنا : إنَّنا ما نزال نشاهد حتى اليوم بعض أصنافهم وهي تستجدي بتلك الحيل المعروفة .

ولما كان المكدي واحداً من أفراد المجتمع فلا بُدَّ أنْ تنشأ بينه وبينهم مجموعة من العلاقات الاجتماعية ، وقد ظهر واضحاً أنَّ جانب المنفعة الذاتية هو الذي حددها سلباً أو إيجاباً ، فقامت علاقة تعاون وثيق بين المكدين وبعض الفئات من قصاص ووعاظ ولصوص ومجرمين ، كما استعرت مواقف العداء والخصام بينهم وبين الولاة والشخصيات ذات الطابع الحكومي ولا سيما المحتسب والقاضي ، وكانت طرافة بعض المكدين تشفع لهم أحياناً ، وتقربّهم إلى بلاط أمير أو وزير كالذي وجدناه في بلاط الصاحب بن عباد .

ومن خلال ترجمتنا لشعراء الكدية انتشلنا من لجج الضياع والنسيان طائفة من شعرائهم ، كانوا مجهولين لدى كثير من القرّاء ، ومهملين لدى مؤرخي الأدب منذ القديم ، وهذا ما جعل أخبارهم مبعثرة ومتناثرة ، وقلّما تترابط وقائع وأحداث حياة كلّ منهم ، وقد وقفنا عند أشهر شعرائهم ، وهم : أبو فرعون الساسي ، وأبو المخفف والأحنف العكبري ، وأبو دلف الخزرجي ، والأقطع الكوفي ، ومحمد بن عبد العزيز السوسي وأحمد بن مهدي الهيتي وأبو المعالي الهيتي ، وأبو المكارم المطهّر البصري . كما ذكرنا أسماء طائفة من

شعرائهم ، ممّن قلّت أخبارهم ومنهم : أبو الينبغي ، وأبو علّي الهائم وابن قشيّشا ، ثم عرّجنا على أشهر من تأثر بهم فوقفنا عند أبي العيناء ، وابن الحجاج وابن شُكّرة الهاشمي .

ولقد أعطى أولئك الشعراء الذين ذكرناهم ، وغيرهم ممّن لم نقف على أسمائهم مادة شعرية وفيرة ، ولكنَّ يد الضياع اخترمت كثيراً منها ، وحاولنا أن نستخلص أغراض شعرهم ، ومضمون كلّ غرض من خلال ما تبقى لهم من مادة شعرية ، فوجدنا أنَّ وصف أحوال المكدي يعدّ غرضاً أساسياً في شعرهم وهو يدور حول وصف السعي والتطواف وهيئة المكدي الخارجية ، ثم تجاوزها لتصوير هيئة المكدي النفسية وما كان يعانيه من مكابدات وآلام ، ومشاعر تتباين بين السخط العارم والإلحاح المقيت ، بين التضرع والاستكانة والهوان ، ويدخل ضمن هذا الغرض ذكر ما يستجديه المكدي من ملابس ونقود ، وأحذية وأطعمة ، ويأتي في مقدمتها الخبز ويعد عاذر بن شاكر زعيمهم الذي لا ينازع في وصف أنواع الخبز وأشكاله ، وكان وصفهم لمنازلهم ومحتوياتها يشكل جزءاً هاماً من أحوالهم ، فقد وصفوا المصاطب والمساجد والخانات والحمامات ، كما وصفوا منازلهم التي خيم عليها الفقر وسكنها البؤس ، وإلى جانب هذا الغرض وجدنا المجون وهو غرض مطروق ، ولكنّه عندهم أخذ طابعاً مقذعاً ، وأصبح جزءاً معبراً عن قناعاتهم في الحياة ، وقد قام مجونهم على أرضية من السكر والزّنا واللواط والاستمناء محاطاً بحذر شديد ، وتكتّم خفيّ خشية عيون الناس ومراقبتهم ، فإذا ما خلو لأنفسهم فإنّهم لا يتورعون عن ارتكاب أي من هذه الموبقات .

كما وجدنا المديح قد كوّن غرضاً شعرياً عندهم ، ولكنّه ضئيل الشأن ، قليل الاستخدام ، وربما اقتصر وجوده في شعر الأعراب المتكسبين ، وظهر لنا أنَّ مديحهم لم يكن لعليّه أفراد المجتمع كما كان معروفاً وشائعاً آنذاك ، فلم يكن مدحاً للخلفاء والوزراء ، بل كان - في الأغلب - لقوافل الحجاج وأصحاب الدكاكين .

وإلى جانب المديح كان الهجاء ، وهو غرض أخذ منحى الذم والقدح ، وتبيّن لنا أنَّ هجاء المكدين على نوعين أحدهما هجاء الأفراد ، والآخر هجاء المجتمع فأما أوّلهما فله أسباب عدّة يرجع بعضها إلى حرمان المكدي من العطاء ، ومن بواعثه أيضاً مواقف الخصام والمشاحنات ، وأحياناً يرجع إلى روح السخرية والعبث لدى المكدي . وكان من يهجو منهم يصب شواظ هجائه على الأفراد أحياناً وقد يهجو جماعة أو قبيلاً من الناس والشائع عندهم في الهجاء أن يكون سباً مقذعاً فاحشاً . أما ذمّهم للمجتمع فقد انصب في نقدهم اللاذع لحكام عصرهم الذين كانوا وراء فاقتهم وعوزهم ، فكان المكدي ينعتهم بالغباء والغفلة ويذمّ انسانيتهم التي افتقدوها ، وجشعهم الذي لا ينتهي ، وكان المكدي يذم زمانه ، وهو لا يريد الزمن بحد ذاته وإنما يريد حكامه .

ومن خلال نقدهم السابق كشفوا عن أخلاق مجتمعهم التي كانت تقوم على الاحتيال والزيف والخداع ، وقد كانت هذه القيم مجتمعة وراء انتشار الكدية التي دفعت المكدين إلى انتهاج أسلوب جديد في الحياة يناسب ذلك الواقع ، فاختار بعضهم العزلة والغربة ، وجنح بعضهم إلى مقايضة مجتمعه أخلاقه ومواقفه من زيف وكذب ودجل .

أما الفخر وكان من أغراضهم أيضاً فقد أخذ منحيين : أحدهما فخر المكدي بذاته ، والآخر فخره بفئته التي ينتمي إليها ، وما يرتبط بها من أسلوب في الحياة والمعيشة ، ففي أولهما وجدنا المكدي يفخر بدهائه ومكره ، وفي ثانيهما يفخر بأمجاد الساسانيين ، وبحياة المكدي في التنقل والتجوال .

ووقفنا عند نثر المكدين فقسمنا ذلك الفصل إلى ثلاثة محاور تبيّنا في أولها أنَّ فئة المكدين أفرزت نماذج من الخطباء والوعاظ والقّصاص ، فالخطيب المكدي كان أعرابياً فصيحاً ، يقف على حلقات المساجد والعلماء ، وقد كان الحاضرون يعجبون بفصاحته وبلاغته ، وإيراده غريب الألفاظ في خطبته . كما ظهر لنا أنَّ شخصية القاص تعد جديدة في المجتمع العربي ، وقد نشأت بتأثير ديني ورجحنا أن تكون بدايات ظهور القصص ترجع إلى عهد عمر بن

الخطاب ، واتضح لنا أنَّ القصص لم يقتصر على بيئة معينة ، بل عمّ انتشاره أرجاء الأرض العربية وكانت الخلافات السياسية ذات أثر كبير في احتدام القصص ، وإبراز مكانة القاص .

وكان القاص في البداية عالماً ورعاً تقياً ، ثم تلبّس بعد ذلك المكدون تلك الشخصية فانتحلوا صفاتها ، ويرمون من وراء ذلك الربح ، وكسب المال ومن هنا نستطيع القول : إنَّ شخصية القاص المكدي جمعت صفات شائنة من العيوب والمثالب وقد كان يستهوي أفئدة العامة بأحاديثه ، غير مبالٍ بمعارضة العلماء له .

وقد استغل المكدون مكانة الواعظ كما بيّنا آنفاً فاندسّوا بين الوعّاظ ، وتلبّسوا بمظهرهم . كما ظهر لنا أنَّ التداخل حاصل بين الوعظ والقصص والتذكير ، ورغم ذلك فإنَّ الواعظ يخيف القلوب بمواعظه فترق ، أما القاص فكان يروي أخبار الماضي للعظة والعبرة ، وكان التذكير يعرّف الناس بنعم اللّه ، وقد استخلصنا أيضاً أنَّ بذور الوعظ ترجع إلى العصر الجاهلي ثم انتشر بانتشار الاسلام وكانت للواعظ مكانة رفيعة تثير الإعجاب والتقدير ، وعرفت للوعاظ مقامات في النصح والإرشاد بين أيدي الخلفاء والملوك ، ولعلّ الفارق الذي كان بين وعّاظ المكدين وغيرهم أنَّ هؤلاء اتخذوا من الوعظ شبكة للصيد والاقتناص ، فكانوا يقلّدون الواعظ الصادق في المظهر والسلوك ويختلفون عنه في السريرة والطويّة .

وفي القسم الثاني وجدنا أنَّ أدب المقامات قد تكّون بتأثير أدب الكدية ، وهذه الفكرة ذكرت أكثر من مرة ، وترددت على ألسنة الباحثين في مواطن متعددة ، ويعد كتاب الدكتور يوسف نور عوض «فن المقامات بين المشرق والمغرب» أحدث الكتب وأشملها ، وكانت آراء الباحثين قد أشارت إلى ذكر بعض عناصر التأثير ، ومنها أحاديث ابن دريد ، وكتب : الأحاجي والألغاز لابن فارس والبخلاء للجاحظ وحكاية أبي القاسم البغدادي للمطهّر الأزدي . . .الخ .

وكان الرأي الذي استخلصناه ممّا سبق هو أنَّ المؤثرات السابقة لا تكاد تذكر إذا ما قيس أثرها بأثر حياة المكدين وأدبهم في نشوء المقامات ، فقد اتخذ الأدباء من ذلك منهلاً ، ومعيناً في كتابة مقاماتهم ، وأثبتنا هذا الرأي في أكثر من موقف وعزونا ظهور تلك المؤثرات إلى وجود فئات من المتصوفة والدراويش والفقهاء والنحاة بين المكدين ، فلا بُدَّ أن يظهر أثر حياتهم وعملهم في المقامات من خلال وجودهم .

أما عناصر الكدية في المقامات فقد اعتمدت في مقامات الهمذاني على الفصاحة والخطابة ، والمواعظ والعلم والمعرفة ، واستغلال العاهات الجسدية ، والسحر والعزائم إضافة لعناصر أخرى متفرقة كما هي الحال في مقامات ابن ناقيا والحريري والحنفي .

وضمن إطار فنون نثر المكدين وجدنا أنَّ خطبهم جرت وفق مألوف الخطب العربية ، ولكنَّها أخذت مضموناً خاصاً بأفرادها ، إذ نجد فيها وصف الجدب وسوء الأحوال كما نلحظ التوسل بالمشاعر الدينية ، وإلى جانب ذلك لمسنا أثر التطواف والتشرد في خطب المكدين . ومن فنون نثر المكدين الأخرى كانت الأمثال ، وقد امتازت بالتعبير الدقيق عن حياة المكدي وأخلاقه ، فجاء بعضها معبراً عن طبيعة مهنته إلى جانب طائفة أخرى وصفت أحوالهم وفقرهم ، كما دلّت مجموعة ثالثة على مجونهم وعبثهم . وتعد المناظرات والمساجلات من بين فنون نثرهم ، وتبين لنا أنَّ تلك المناظرات لم تنشأ نتيجة مواقف العداء بين المكدين وإنما غذّاها دافع التكسب والنفع ، وكانت مساجلاتهم تلك تستغل مشاعر العامة وخلافات أفرادها الدينية والمذهبية ، كما كانت أحياناً اخرى تأخذ صفة الشتم المتبادل لإضحاك الحاضرين ، ولعلّ القصص من أغزر فنون نثرهم ، رغم أنَّ هذا الفن لم يجمع ولم ينقح من قبل ، وقد تبيّن لنا أنَّ القصص قد نشأ متأثراً بالأساطير الإسرائيلية التي تسلّي العامة ، وتغذي خيالها بالأوهام ، كما ظهر لنا أيضاً أنَّ لقصص المكدين أشكالاً عدة منها : القصص الموضوع في الأحاديث النبوية ، والقصص الذي جاء مفسراً

لبعض الآيات القرآنية فيما يتعلق بخلق الأرض ونشوئها والجنة وطيباتها والنار وسعيرها ، وقصص الأنبياء وأخبار الملوك والجبابرة وقد اتضح لنا مما سبق أنَّ القاص كان يهزأ بعقول العامة ويعبث بها غير مبال بتصدي العلماء له . أما الأدب الجغرافي وهو من فنون نثر المكدين فقد نشأ في البداية بتأثير مهنتهم التي تتطلب السعي والتطواف ، وقد وجدنا في هذا المجال بعض المعلومات الجغرافية التي ترد في معرض أخبارهم وأحاديثهم بشكل عفوي ولكنّا تجاوزنا تلك الشذرات إلى الرسائل الجغرافية التي وضعها المكدون ، فدوّنوا فيها ما شاهدوه واختبروه بأنفسهم ، وهنا لا يمكننا تجاوز ذكر رسالتي أبي دلف الخزرجي اللتين بقيتا طي النسيان مدة طويلة حتى تمّ اكتشافهما في مخطوطة مشهد عام ١٩٢٣م ، وقد ظهر لنا أنَّ ياقوت الحموي والقزويني نقلا مادة وفيرة من رسالتي أبي دلف اللتين كانتا تضمان مادة غنية عن أحوال الشعوب الشرقية التي زارها أبو دلف . كما نوهنا إلى شيوع النزعة العلمية في رسالتيه ، ولكنَّ ذلك لم يمنع الأسطورة من أن تتسرب إلى ما ذكره وهذه صفة عامة وجدنا آثارها لدى جغرافيينا العرب . كما كانت لدينا وقفة عند آراء المستشرقين الذين بحثوا في رسالتي أبي دلف بين شاكّ ومتيقن في صحتهما وكانت خلاصة ذلك أنَّ أبا دلف كتب رسالتيه ، وكان أحياناً يخلط بين ما شاهده وما سمعه ، ولكنَّ ذلك لا يلغي أمر رحلته . كما أشرنا إلى أنَّ تلك الضجة التي أثارها المستشرقون لم تحرّك ساكناً لدى الباحثين العرب إذ ظلّت دراساتهم عن رسالتي أبي دلف قليلة جداً ، لا تغني ولا تفيد .

ووقفتنا عند أدبَ المكدين اقتضت أن نحدد ملامحه وخصائصه ، فقد شكلت المقطعات والنتف ظاهرة ملحوظة في شعر المكدين ، وعللّنا ذلك بانتقال المكدي وتطوافه السريع ، كما تبين لنا أيضاً انتشار ظاهرة القصيدة الطويلة في شعرهم وهذه سمة عرفت بها قصائدهم ذات الطابع التعليمي ـ القصصي حيث نجد عدد أبيات القصيدة الواحدة يزيد على المائتي بيت وقد يصل إلى الثمانمائة ، وهذه القصائد أخذت شكل المعارضات الأدبية ، ولكن ما

يؤسف له أنَّ أغلبها لم يكتشف بعد . أما على صعيد الأوزان والصور ، فالغالب على شعر المكدين استخدام الأبحر الإيقاعية المجزوءة كالهزج والرجز ، والبسيط والوافر ، والخفيف ، وكانت أوزانهم أحياناً تشكو من الاضطراب والقلق ، كما تبيّنا أنَّ الصور الأدبية قليلة في شعرهم ، وعللنا ذلك بحياتهم ، حياة الشظف والقسوة ، وما وجدناه من صور قليلة ، ظهر فيها الجانب الحسّي ، وأثر الطبيعة التي يرتادها المكدي في تطوافه . أما المحسنات البديعية فلا يكاد أثرها يظهر في شعرهم . ومن سمات أدب المكدين شيوع لغة المصطلح فيه ، وهي لغة اصطلاحية تواضع عليها المكدون ، واستخلصنا أنَّها لا ترجع إلى أصل لغوي واحد ، بل هي مزيج من اللغات العربية والفارسية والسريانية والهندية ، وكانت حصيلة التمازج البشري في الدولة العباسية . كما تبيّن لنا أنَّ القصة الشعرية انتشرت في شعرهم ، وكانت تصف مواقف المكدي وبؤسه بشكل مبسّط فهي أكثر تأثيراً من الطرح المباشر والاستجداء المُلِح .

وكان نثرهم قد تأثر بتلك السمات السابقة وحمل بعضها ، ولكنَّ أبرز صفاته كانت الفصاحة وغرابة الألفاظ ، وهذه سمة عرفت بها خطبهم التي كانت ترد أحياناً سلسلة طيّعة ، كما ترد مسجوعة في أحايين أخرى . وعلى صعيد السمات المعنوية وجدنا أدبهم حافلاً بمختلف المشاعر الانسانية التي لا يكاد أدب آخر يعبّر عنها كأدبهم . ولعلّ أهم سمة امتاز بها ذلك الأدب أنّه كان شعبياً ينحو منحى واقعياً في تصويره لحياة فئة من فئات العامة هي شريحة المكدين .

وقد حاولنا أن نحدد مكانة أدبهم والحيّز الذي يشغله في أدبنا العربي حيث تبيّن لنا أنَّ التعتيم الشديد الذي تعرّض له هذا الأدب ، والتجاهل المتعمَّد وغير المتعمَّد لأدبائه جعل مكانته محددة ، فإن تجاوزنا هذه الحقيقة نستطيع القول : إنَّ لأدب المكدين مكانة جديرة بالتقدير عندما نأخذ بالحسبان أثره الواضح في تصوير حياة العامة بصدق أدبي وفني ، ثم في رفده الأدب العربي بطاقات جديدة تمثلت بالاتجاه الواقعي في الأدب ، وبظهور فنون جديدة منها :

المقامات وخيال الظل ، كما أنَّ لغة المصطلح التي انتشرت في ذلك الأدب قد أفادت المعاجم العربية وأدت إلى وجود شروح وتفاسير لها ، ثم أنَّ تأثيره لم يقف عند العصر العباسي وإنَّما استمر حتى وقت قريب ، كما كانت له أهمية أخرى في عالم التأليف ، حيث وضعت مؤلفات نثرية عديدة تكشف عن المكدين وأحوالهم ، وقد ظهرت لنا نقاط تشابه بين أدب الكدية ونظيره في الآداب العالمية ، وهذا يساهم في الكشف عن طبيعة مجتمع المكدين ، ويعد من البحوث المقارنة الطريفة فيما لو تصدّى له أحد الباحثين ، ومرّد ذلك التشابه كما نرى يرجع إلى حياة المكدين المتقاربة وإلى انتقالهم وتجوالهم ، وكان للمقامات أثر كبير لا ينكر في هذا المجال .

وقد لاحظنا أنَّ شخصية المكدي الواقعية انتقلت إلى عالم الأدب فأصبحت نموذجاً فنياً يقف إلى جانب النماذج الانسانية الأخرى التي نجدها في الأدب . وقد تعرّفنا إلى البعد الواقعي والفني في تكوين شخصيات المكدين كما عرضها الجاحظ وكتّاب المقامات ، ثم حاولنا أن نتبيّن نقاط التلاقي والتفرّد لدى كلّ مؤلف منهم في رسمه لشخصية المكدي .

وبعد ، فقد كانت رحلتنا في أدب الكدية رحلة شاقّة عسيرة ، ولكنَّها كانت عذبة شائقة إذ كُنَّا نعيش فيها متعة الاكتشاف والبحث ، وكان مصدر تلك المتعة أنَّنا وقفنا على عالم كنا بعيدين عن استجلاء صورته الحقيقية ، ومن خلاله عشنا مع أدب ذي نكهة خاصة متميّزة ، حاولنا أن نجمع شذراته المتفرقة ، وبين التعب والإرهاق والاكتشاف والجدّة كانت تكمن أهمية هذا الأدب الذي عبر عن وجه من وجوه الحياة في المجتمع العباسي .

المصادر والمراجع

القرآن الكريم .
الآلوسي محمود شكري ـ روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني ، إحياء التراث العربي ، بيروت .
الأبشيهي شهاب الدين محمّد بن أحمد ـ المستطرف في كل فنّ مستظرف ، الطبعة الأخيرة ، دار إحياء التراث العربي .
ابن الأثير أبو الحسن علي بن أبي الكرم الجزري ـ الكامل في التاريخ ، دار الكتاب العربي .
الأزدي محمّد بن أحمد أبو المطهّر ١٩٠٢ ـ حكاية أبي القاسم البغدادي ، نسخة مصورة عن طبعة كرل ونتر هيدلبرج .
الأزهري أبو منصور محمّد بن أحمد ـ تهذيب اللغة ، تحقيق عبد السلام هارون ، الدار المصرية للتأليف ، مكتبة الحياة ، بيروت .
الأصبهاني أبو الفرج علي بن الحسين ١٩٧٠ ـ الأغاني ، صورة عن طبعة بولاق ، نشر صلاح يوسف ودار الفكر بيروت .
الأصفهاني أبو القاسم حسين بن محمّد ١٢٨٧ هـ ـ محاضرات الأدباء ، مطبعة إبراهيم المويلحي ، جمعية المعارف المصرية
أمين أحمد ـ ظهر الإسلام ، الطبعة الأولى مكتبة النهضة المصرية .
ابن الأنباري كمال الدين عبد الرحمن بن محمّد ـ نزهة الألباء ، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم مطبعة المدني دار نهضة مصر .
الباخرزي علي بن الحسين ـ دمية القصر ، تحقيق د محمد التونجي ، نشر مؤسسة الحياة
بروكلمان كارل ـ تاريخ الأدب العربي ، ترجمة عبد الحليم النجار (ج ٢ طبعة ثالثة) و (ج ٣ طبعة ثانية) نشر دار المعارف .
١٩٧٥ ـ تاريخ الأدب العربي ، ترجمة رمضان عبد التواب (ج ٥) نشر دار المعارف .
البصير محمّد مهدي ـ في الأدب العباسي ، طبعة ثالثة ، مطبعة النعمان .
البغدادي الخطيب أبو بكر أحمد بن علي ١٩٣١ ـ تاريخ بغداد ، طبع مكتبة الخانجي القاهرة والمكتبة العربي بغداد .
(١٩١٠ ـ الفرق بين الفرق

البلاذري أحمد بن يحيى ١٩٥٩ ـ فتوح البلدان باعتناء رضوان محمد رضوان ، مطبعة السعادة ، مصر .
البيهقي ابراهيم بن محمد ١٩٦٠ ـ المحاسن والمساوىء ، دار صادر ، بيروت .
التبريزي يحيى بن علي ١٩٧٣ ـ شرح القصائد العشر ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، منشورات المكتبة العصرية .
ـ البصائر والذخائر ، تحقيق د إبراهيم الكيلاني ، مكتبة أطلس دمشق .
ـ ١٩٦٤ ، الصداقة والصديق ، تحقيق د إبراهيم الكيلاني دار الفكر ، دمشق .
ـ مثالب الوزيرين ، تحقيق د إبراهيم الكيلاني ، نشر دار الفكر دمشق . الثعالبي أبو منصور عبد الملك بن محمّد ١٣٠١ هـ ـ الإيجاز والإعجاز ، مطبعة الجوائب .
ـ ١٣٠١ هـ ـ برد الأكباد ، مطبعة الجوائب .
ـ التمثيل والمحاضرة ، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو .
ـ ١٣٥٣ هـ ـ تتمة يتيمة الدهر ، تحقيق عباس إقبال طهران
ـ ١٩٠٩ م ـ خاص الخاص ، القاهرة .
ـ الكناية والتعريض ، تقديم علي الخاقاني ـ إصدار دار البيان ، دار صعب ، بيروت .
ـ لطائف المعارف ، تحقيق إبراهيم الأبياري وحسن كامل الصيرفي .
ـ ١٩٥٦م ـ يتيمة الدهر ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة ، مصر .
الجاحظ أبو عثمان عمر بن بحر ١٩٦٣ ـ البخلاء ، تحقيق أحمد ظافر ، دار اليقظة ، دمشق .
الجاحظ أبو عثمان عمر بن بحر ـ البخلاء ـ تحقيق طه الحاجري ، طبعة رابعة ، دار المعارف ، مصر .
ـ البيان والتبيين ، تحقيق حسن السندوبي ، طبعة رابعة مطبعة الاستقامة ، القاهرة .
ـ ١٩٦٨م ـ البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام محمد هارون نشر مكتبة الخانجي ، القاهرة ، طبعة ثالثة .
ـ حجج النبوّة ، حاشية في الكامل .
ـ ١٩٤٥م ـ الحيوان ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مطبعة مصطفى البابي ، مصر .
الجوبري زين الدين عبد الرحيم ١٣٠٢ هـ ـ المختار في كشف الأسرار ، طبعة ثالثة .
ابن الجوزي جمال أبو الفرج عبد الرحمن ـ تقويم اللسان ، تحقيق عبد العزيز مطر ، دار المعرفة .
ـ تلبيس ابليس ، طبعة ثانية ، دار الكتب العلمية .
الحريري أبو القاسم بن علي ١٢٩٩ هـ ـ درّة الغوّاص ، الطبعة الأولى ، مطبعة الجوائب القسطنطينية .

- ١٩٦٨م - شرح مقامات الحريري ، دار التراث ، بيروت .
- ١٨٣٣م - شرح مقامات الحريري ، لسلوستري دي ساسي ، المطبعة الملكية ، باريس .
- شرح مقامات الحريري للشريشي ، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي .
حسن محمد عبد الغني ١٩٥٨م - معرض الأدب ، الطبعة الثانية ، المطبعة النموذجية .
الحلّي عبد العزيز بن سرايا ١٢٩٧ هـ - الديوان ، مطبعة حبيب أفندي ، دمشق .
الحنفي وابن ناقيا أحمد بن أبي بكر الرازي وعبد الله بن محمد إبن ناقيا - المقامات مطبعة أحمد كامل ، استنبول .
الخاقاني علي ١٩٦٢م - شعراء بغداد من تأسيسها حتى اليوم ، مطبعة أسعد ، بغداد .
- ١٩٥٢م - شعراء الحلّة والبابليات ، منشورات دار البيان ، المطبعة الحيدرية .
الخزرجي أبو دلف ١٩٧٠ - الرسالة الثانية ، تحقيق محمد منير مرسي ، القاهرة .
الخفاجي أحمد شهاب الدين - شفاء الغليل ، تصحيح محمد بدر نعساني ، مطبعة السعادة .
شرح درّة الغوّاص ، طبع في هامش درّة الغوّاص .
- ابن خلدون عبدالرحمن بن محمد ١٩٥٩ م - العبر وديوان المبتدأ والخبر ، منشورات دار الكتاب اللبناني .
ابن خلكان شمس الدين أحمد بن محمد ١٩٧٧ - وفيات الأعيان ، تحقيق احسان عباس ، دار صادر
- خليفة حاجي ١٣٧٨ هـ - كشف الظنون ، مكتبة الإسلامي والجعفري ، طبعة ثالثة ، طهران .
- ابن دانيال محمد بن دانيال - خيال الظل ، تحقيق إبراهيم حمادة ، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر .
ابن دريد محمد بن الحسن جمهرة اللغة ، دار صادر ، بيروت .
الراوي عبد اللطيف عبد الرحمن - المجتمع العراقي ، مكتبة النهضة ، بغداد .
زادة طاش كبري أحمد بن مصطفى - مفتاح السعادة ، تحقيق كامل كامل وعبد الوهاب أبو النور مطبعة الاستقلال .
الزبيدي محمد مرتضى - تاج العروس ، منشورات دار الحياة ، بيروت .
الزركلي خير الدين - الأعلام ، طبعة ثانية .
الزمخشري جار الله محمود بن عمر ١٣٨٥ هـ - أساس البلاغة ، دار صادر ، بيروت .
الزهيري محمود غنّاوي الزهيري - الأدب في ظل بني بويه ، مطبعة الأمانة ، مصر .
السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر - تحذير الخواص من أكاذيب

القصاص ، مطبعة المعاهد ، القاهرة .
الشدياق أحمد فارس ١٢٩٩ هـ ـ الجاسوس على القاموس ، مطبعة الجوائب ، القسطنطينة .
الصاحب اسماعيل بن عبّاد ١٩٦٥م الروزنامجة ، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين ـ الطبعة الأولى ، مطبعة المعارف ، بغداد .
الصغاني الحسن بن محمد بن الحسن ١٩٧١م ـ الوافي بالوفيات ، اعتناء س . ديدرنغ ، المطبعة الهاشمية ، دمشق .
ضيف شوقي ـ العصر العباسي الأول ، دار المعارف بمصر .
ـ المقامة ، الطبعة الرابعة ، دار المعارف بمصر ، سلسلة فنون الأدب العربي .
الطبري محمد بن جرير ـ تاريخ الأمم والملوك ، دار القاموس الحديث .
ـ ١٩٦٠ ـ تاريخ الطبري ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف سلسلة ذخائر العرب .
العاملي بهاء الدين محمد بن حسين ـ المخلاة ، دار الفكر .
ابن عبد ربه شهاب أحمد بن محمد ١٩٥٦م ـ العقد الفريد ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة .
عوض يوسف نور ١٩٧٩م ـ فن المقامة بين المشرق والمغرب ، الطبعة الأولى ، دار القلم ، بيروت .
الغزالي محمد بن محمد ـ إحياء علوم الدين ، مطبعة محمد علي صبيح .
فاخوري محمود ١٩٧٠ ـ سفينة الشعراء ، مكتبة الثقافة ، حلب .
أبو الفداء عماد الدين اسماعيل بن كثير ـ البداية والنهاية ، مطبعة السعادة .
الفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب ـ القاموس المحيط ، دار الجيل ، بيروت .
القالي أبو علي اسماعيل بن القاسم ١٩٧٨م ـ الأمالي ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
ابن قتيبة عبد الله بن مسلم ١٩٣٠ ـ عيون الأخبار ، الطبعة الأولى ، مطبعة دار الكتب .
القيرواني إبراهيم بن علي الحصري ١٩٥٣ م ـ زهر الآداب ، تحقيق زكي مبارك ، الطبعة الثالثة ، مطبعة السعادة .
الكبيسي حمدان عبد المجيد ١٩٧٩م ـ أسواق بغداد ، منشورات الثقافة والفنون بغداد ، سلسلة دراسات ١٦١ .
كراتشكوفسكي ١٩٦٥م ـ تاريخ الأدب الجغرافي ، القاهرة .
كريستنس آرثر ١٩٥٧م ـ ايران في عهد الساسانيين ، ترجمة يحيى الخشاب ، مطبعة لجنة التأليف .
مال الله علي محسن ١٩٧٨ ـ أدب الرحلات عند العرب ، كلية الامام الاعظم ، بغداد .

الماوردي علي بن محمد ـ الأحكام السلطانية ، مطبعة الوطن .
مبارك زكي ـ النثر الفني ، الطبعة الثانية ، مطبعة السعادة ، مصر .
المبّرد محمد بن يزيد ـ الكامل في اللغة والأدب ، نشر مكتبة المعارف ، بيروت .
متز آدم ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، الطبعة الرابعة ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
المرزباني أبو عبد اللّه محمد بن عمران ١٩٦٠م ـ معجم الشعراء ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج ، دار إحياء الكتب العربية .
المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين ـ مروج الذهب ، الطبعة الأولى ، دار الأندلس بيروت .
ابن المعتز عبد الله ـ طبقات الشعراء ، تحقيق عبد الستار فراج ، دائرة المعارف ، سلسلة ذخائر العرب .
المقدسي شمس الدين أبو عبد اللّه محمد بن أحمد ١٩٠٩م ـ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ـ الطبعة الثانية ، مطبعة بريل ليدن .
المقري محمد بن محمد ١٢٧٩ هـ ـ نفح الطيب ، طبعة بولاق ، مصر ، دار الطباعة الميرية .
المقريزي أحمد بن علي ١٢٧٠ هـ ـ خطط المقريزي ، طبع مصر .
المنجد صلاح الدين ـ الظرفاء والشحاذون ، مطبعة السعادة .
ابن منظور ابو الفضل جمال الدين محمد ـ لسان العرب ، مطبعة دار صادر ، بيروت .
ابن نباتة جمال الدين ـ سرح العيون في رسالة ابن زيدون ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار الفكر العربي .
النجار عبد الوهاب ١٩٦٦ ـ قصص الأنبياء ، القاهرة .
النجم وديعة طه ١٩٦٧م ـ الجاحظ والحاضرة العباسية ، مطبعة الإرشاد ، بغداد .
ابن النديم محمد بن اسحق ـ الفهرست ، مكتبة خياط ، بيروت .
النويري أحمد بن عبد الوهاب ـ نهاية الأرب ، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب ، سلسلة تراثنا .
هلال محمد غنيمي ـ الأدب المقارن : الطبعة الخامسة ، دار العودة والثقافة ، بيروت .
الهمذاني أبو الفضل أحمد بن الحسين ـ رسائل أبي الفضل الهمذاني ، الطبعة الرابعة ، مطبعة هندية ، مصر .
ـ ١٩٧٩ ـ شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
ـ مقامات الهمذاني ، شرح محمد عبده .
اليافي عبد الكريم ١٩٦٣ ، دراسات فنية في الأدب العربي ، مطبعة جامعة دمشق .

ياقوت شهاب الدين أبو عبد الله ـ معجم الأدباء ، تحقيق أحمد فريد رفاعي ، مطبعة المأمون سلسلة الموسوعات العربية .
ـ معجم البلدان ، دار صادر ، لبنان .

الموسوعات والمجلات

ـ دائرة المعارف الإسلامية ـ ترجمة محمد ثابت الفندي ، أحمد الشنتاوي ، ابراهيم زكي خورشيد ، عبد الحميد يونس .
ـ مجلة الآداب الأجنبية السورية ، العدد الرابع ، نيسان ١٩٧٩ .
ـ مجلة الرسالة ، العدد ٧٤١ عام ١٩٤٧
ـ مجلة العربي ، العدد ٦٩ عام ١٩٦٤
ـ مجلة كلية الآداب العراقية ، العدد الأول عام ١٩٥٩
ـ مجلة لغة العرب ، الجزء (٢ و ٤) عام ١٩٢٨

المراجع الأجنبية

- BOSWORTH. 1976 - The Medieval, Islamic Underworld the Banu Sasan, in Arabic, Societya and leteratune - Leiden, Brell.
- LAGARDE - A, LAVRENT M. 1963 Moyen AGE Paris.
- DOZY. R. supplement, Dictionnaires.
- LAROSSE Diotionnaire 1969 - Paris.

آ. ل. تروتسكايا : مجلة الإشراق السوفييتي ، مجلد رقم ٥ ص ٢٦٠ ـ ٢٦١ لغة فنانيي وموسيقيي آسيا الوسطى (مقال باللغة الروسية غير مترجم).
ـ محمد معين ـ ١٣٣٥هـ فرهنك فارسي ـ كارمانة خوان معلومة ـ طهران .

فهرس الموضوعات

من إصدارات الدار

الحريم السياسي	فاطمة المرنيسي
السلطانات المنسيات	فاطمة المرنيسي
الفن عند الإنسان البدائي	يان إيليك
أصداء الزمن (تاريخ الكنيسة وصراعاتها الداخلية والخارجية)	يان دوبراتشينسكي
من الوعي الأسطوري إلى بدايات التفكير الفلسفي النظري (بلاد الرافدين تحديداً)	عبد الباسط سيدا
العبودية	ترجمة وتقديم الياس مرقص
السيادة	عبد الهادي عباس
عمل الدعاة الإسلاميين في العصر العباسي	خيرالله سعيد
العنف والمقدس	رينيه جيرار
العشق الجنسي	فيليب كامبي
الفلسفة والطفل	غاريس ماتيوس
مديح الاختلاف	ألبير جاكار
مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين	أحمد الحسين
علم الهارمونية	محمد عزيز شاكر
قضايا الإبداع في قصيدة النثر	يوسف جابر

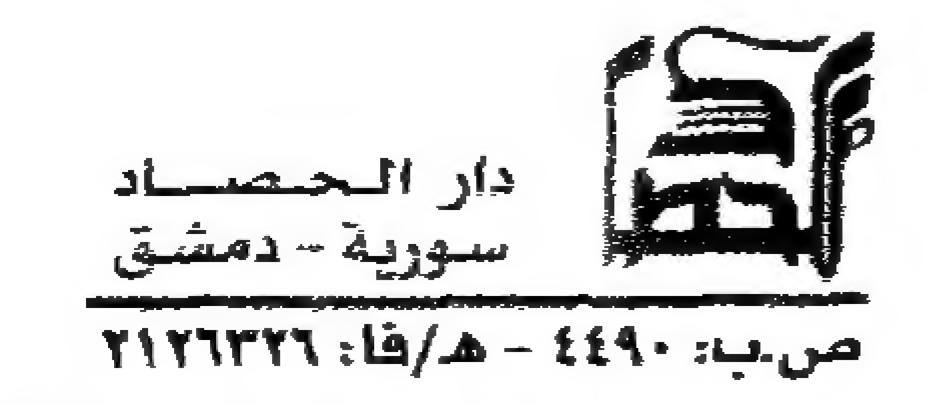
أدبُ الكِدْيَة

نال الأدب العباسي عناية كبيرة من الباحثين ، فقد وضعت فيه مئات المؤلفات التي أرّخت لظواهره وتياراته ، ودرست أعلامه البارزين في الشعر والنثر ، ولكن تلك الدراسات الكثيرة اقتصرت أو كادت تقتصر على أدب الاعلام والقمم ، وهذا ما ترك أثراً سلبياً في الأدب الشعبي ، فكان من نصيبه الإهمال والإعراض ، فلم يحظ بعناية الباحثين لا في القديم ولا في الحديث ، اللهم إلّا بعض الخطرات السريعة ، والآراء المقتضبة التي قيلت فيه دون بحث أو تقصٍ لأبعاده ومحتواه .

ولقد تبين لنا أن الحياة الشعبية في ذلك العصر ، كانت غنية بعشرات الظواهر التي تستحق أن يفرد لها بحث مستقل . وكانت ظاهرة الكدية من أكثرها تميزاً ، فلم تقتصر على الجانب الاجتماعي فحسب ، وإنما كان لها وجه أدبي ممتع وطريف .

وشدّنا إلى هذا البحث ما فيه من تجديد وتميّز ، رغم أنه قد كتبت فيه دراسات قليلة ، لكنها لم تأخذ صفة الشمول والتقصي ، بل اقتصرت على أبطال المقامات وكانت تشير إلى الكدية من خلال ذلك دون أن تعالجها كظاهرة اجتماعية ضمن إطار أدبي ، حتى ظهر كتاب حكايات الشطّار والعيارين للدكتور محمد رجب النجار فكان بداية متميزة في هذا الميدان ، ولكنه أخذ منحى اجتماعياً خاصاً بتلك الشريحة التي يعدّ أفرادها من بين فصائل المكدين ولذلك فقد ظل كتابه مقتصراً على جزء بسيط من عالم الكدية ، فلم يلم بشمل المكدين جميعاً .

وقد جعلنا عنوان البحث « أدب الكدية في العصر العباسي » أي منذ القرن الثاني للهجرة حتى نهاية القرن الخامس تقريباً ، وذلك ليتسنى لنا تتبع نمو ظاهرة الكدية ، ولتتضح لنا جوانب حياة المكدين ، وصورة أدبهم . فكان هدفنا أن نؤرخ للكدية فنبحث في نشأتها وتطورها ، وانعكاسها على الأدب ، كما نبحث في أدبها شعره ونثره ، فنستخلص سماته ومكانته في الأدب العربي آملين أن يكون هذا البحث لبنة متواضعة في خدمة الأدب الشعبي وفنونه .



دار الحصاد
سورية - دمشق
ص.ب: ٤٤٩٠ - هـ/فا: ٢١٢٦٣٢٦